Real-Encyclopädie

für

Bibel und Talmud.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer 2c.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,
Landrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Supplementband zur Abtheilung I und II.

Leipzig.
In Commission von K. F. Koehler.
1886.

Ueberſetzungsrecht iſt vorbehalten.

Vorwort.

Mit nicht geringer Freude veröffentliche ich hiermit den vielverlangten Supplementband meiner „Real-Encyclopadie für Bibel und Talmud", Abtheilung I und Abtheilung II. Derselbe besteht aus zwei Theilen, von denen der erste die Artikel zur Abtheilung II, talmudische Artikel, und der zweite die zur Abtheilung I, biblische Artikel enthält. Durch beide wird die Real-Encyclopaedie vervollständigt und ergänzt. Der zweite Theil hat neben den neuen Arbeiten eine Menge verbesserter und umgearbeiteter Artikel, in denen die Resultate der neuesten wissenschaftlichen Bibelforschung berücksichtigt wurden. Meinen Dank statte ich Allen ab, die meine Arbeiten direkt oder indirekt förderten. Die Herausgabe dieses Supplementbandes hat mir wieder große Opfer auferlegt, die ich willig im Dienste der Wahrheit auf den Altar der Wissenschaft gebracht. Als Lohn meiner Arbeiten erscheint mir die Würdigung derselben in immer neuen und größern Kreisen, in denen sie zur Beachtung gelangen. So möge auch dieser Band seine Freunde und Gönner finden!

Strelitz in Mecklenburg.

Der Verfasser.

Dem hochgelehrten,

um die Wissenschaft des Judenthums vielverdienten Herrn

Dr. Nathan Markus Adler,

Oberrabbiner der Synagogen-Gemeinden des Britischen Reiches

zu London

in Verehrung gewidmet

Der Verfasser.

Real-Encyclopädie

für Bibel und Talmud.

Abtheilung II.

Supplementband I.

Inhalts-Verzeichniß

zum

Supplementband I.

A.

Abadim, Massecheth, מסכת עבדים. Traktat der Sklavengesetze, ein der sieben kleinen Traktate (angeblich jerusalemitische)[1]) meist halachischen Inhalts, die im 7. Jahrh. ihre Abfassung gefunden. Der Traktat Abadim hat eine Zusammenstellung der den hebräischen Sklaven betreffenden Gesetze, ist im Stile der Mischna abgefaßt und zerfällt in drei Abschnitten, von denen handelt der erste Abschnitt von dem Kauf u. Verkauf des hebr. Sklaven, dessen Freilassung am Jubeljahre mit einigen Notizen über die spätere Geschichte des Jubeljahres; der zweite von seiner Arbeitspflicht u. seiner Arbeitszeit u. der Beköstigung desselben; ferner von den Geschenken bei seiner Entlassung und endlich von seiner Freikaufung und Auslösung; der dritte von dessen freiwilligem Weiterverbleiben beim Eintritt des Jubeljahres und dessen Freilassung vor demselben in Folge einer Züchtigung, die eine Leibesverstümmelung zur Folge hatte.

Abba Gorion, Midrasch, מדרש אבא גוריון. Midrasch zum Buche Ester, der handschriftlich vorhanden,[2]) aber auszüglich im Jalkut (s. d. A.) zitirt wird. Unser Midrasch Rabba zum Esterbuch hat Vieles aus dem Midr. Abba Gorion, er hat wol dem Abfasser desselben vorgelegen. Die Zeit seiner Abfassung war das 7. Jahrh.

Abba Saul, אבא שאול. Bedeutender Volks- u. Gesetzeslehrer in Palästina des 1. Jahrh., u. Zeitgenosse des R. Tarphon,[3]) R. Josua b. Ch.,[4]) und R. Akiba, dessen Meinung er in den Gesetzentscheidungen zitirt[5]). Das talmudische Schriftthum hat uns von ihm auch eine Menge Aussprüche über verschiedene Gegenstände aufbewahrt. I. Die Glaubens- und Sittenlehre. Von dieser bringen wir erst seinen Ausspruch über die Gottesverehrung, der die Werke der Gottähnlichkeit als die höchste Stufe derselben bezeichnet. Anknüpfend an 2 M. 15. 2. „Dieser ist mein Gott, ihn werde ich verherrlichen" erklärt er: d. h. „werde ihm (Gott) gleich, wie er barmherzig und gnädig, so sei auch du".[6]) Das Gebet soll kein bloßes Lippenwerk sein, sondern von Andacht begleitet werden. Der Psalmvers 10. 17 „Den Wunsch der Demüthigen hörst du, Herr. Du richtest ihren Sinn auf, es horcht dein Ohr" d. h., lehrte er, wessen Sinn sich gen Himmel empor richtet, dessen Gebet wird erhört.[7]) Ueber die Wahl eines Gewerbes hören wir ihn: „Der Mensch lasse seinen Sohn nicht werden: ein Esel- oder Kameeltreiber, ein Schiffer, ein Kohlsammler, ein Hirt und ein Krämer, denn ihr Gewerbe ist ein Gewerbe des Raubes."[8]) Sittlich streng klingt sein Ausspruch über die Vollziehung des Gebotes der Schwagerehe (s. d. A.): „Wer seine Schwägerin (die kinderlose Wittwe seines Bruders) wegen ihrer Schönheit, oder sonst in irgend einer andern Absicht ehelicht, der begeht gleichsam einen

---

[1]) Herausgegeben von Raphael Kirchheim 1851. Frankfurt a/M. Kauffmann. [2]) Vergl. de Rossi col. 563. Nr. 5. Gegenwärtig im Codex hebr. XXXII der Hamburger Stadtbibliothek. Eine Ausgabe desselben ist in Jellinek's Beth Hamidrasch. Theil I. Midrasch 1. [3]) Nidda S. 24 β. [4]) Das. S. 61 α. [5]) Tosephta Sanh. Absch. 12; das. Kilaim Absch. 4 u. Ohaloth Absch. 6. [6]) Mechilta zu 2 M. 15. 2. Das Wort ואנוהו wird von ihm gleich אני und והוא (ich und er) gelesen und daran seine Lehre angeknüpft. [7]) Berachoth S. 31 α. Mechilta zu 1 M. 19. 2. [8]) Nach dem Mischnatext des Talmud Jeruschalmi Kidduschin IV. 11. לא יולמד אדם את בנו חמר גמל ספן קדר רעה וחנוני שאומנתן אומנת ליסטי.

Incest und das in dieser Ehe gezeugte Kind würde fast einem Bastard gleichzuhalten sein."[1]) Zu den Vergehen, durch welche die Ehefrau Scheidung erhalten kann und ihren Anspruch auf die in der Kethuba (s. d. A.) gemachte Verschreibung verliert, rechnet Abba Saul auch, wenn die Frau den Eltern ihres Mannes in dessen Gegenwart flucht,[2]) oder nach einer andern Leseart: „Wenn sie den Kindern ihres Mannes in Gegenwart seiner Eltern flucht."[3]) Wegen des freien Verkehrs zur Stadt war die Anpflanzung von Bäumen im Umkreis von 25 Ellen mit Ausnahme von Johannisbrodbäumen u. der Sykomoren, die 50 Ellen von der Stadt entfernt werden mußten, verboten. Abba Saul will diese 50 Ellen Entfernung von der Stadt für jeden nichtfruchttragenden Baum bestimmt haben.[4]) Ein anderer Ausspruch von ihm bestimmt: „Man öffne nicht einen Laden gegenüber dem Hof seines Nächsten, damit er nicht von da aus das Thun u. Lassen desselben im Hofe beobachten könne".[5]) Edel ist seine Anordnung: „Man darf das Pfand des Andern vermiethen, und dessen Ertrag in Abrechnung bringen, weil dies der Rückgabe eines verlorenen Fundes gleicht".[6]) Von Bedeutung war sein Ausspruch gegen die mystischen Sektirer und ihre Wunder und Wunderkuren: „Wer den Gottesnamen יהוה nach seinen Buchstaben ausspricht, hat keinen Antheil in der zukünftigen Welt."[7]) Mehreres siehe: „Sektirer", „Min".

Abhängigkeit von Gott, עולמלבות שמים. Zwei in der Theologie wichtige Fragen bildeten unter den Volks- und Gesetzeslehrern der talmudischen Zeit das Thema öfterer Besprechung. a. Sind wir in unserm Thun u. Lassen von Gott abhängig, warum Lohn oder Strafe? b. Ist dagegen der Gebrauch unserer Kräfte frei, wie sei damit der Glaube an die göttliche Vorsehung zu vereinen? Am lebhaftesten kam es zu solchen Erörterungen im 2. Jahrh. n., als es galt, die verschiedenen Sekten aus dem Judenthume zu entfernen und dasselbe vor deren Irrlehren zu schützen. So wird von dem Gesetzlehrer Acher (s. d. A.) erzählt, daß ihn der erschütterte Glaube an die göttliche Vergeltung zum Abtrünnigen gemacht habe.[8]) Die Beantwortung dieser Fragen geschah auf folgende Weise. Die Natur, die Geschichte und der Mensch einzeln erhalten von Gott den Keim oder die Urkraft und das Urgesetz zu ihrer Entwicklung unter der Bedingung der möglichen Zurücknahme derselben, jedoch mit dem Unterschiede, daß erstere ihre Werke unbewußt, als nothwendige Folge des in sie Gelegten, unverändert vollbringen, während dem Menschen diese Arbeit seinem freien Willen überlassen wurde, wenn auch nicht ohne Mahnung, sie gottgefällig zu vollenden.

Abhängig ist daher der Mensch, weil er den Keim zu seiner Entwicklung aus der Hand Gottes erhält, von dem es abhängt, ob er ihn sein Werk vollenden lassen werde. Freiheit besitzt der Mensch, denn ihm wird die Weise der Entwicklung nicht bestimmt; die göttliche Vorsehung existirt, denn sie bestimmt, ob dem Menschen das Werk bis zur Vollendung gelassen werden soll; ebenso herrscht Vergeltung, je nachdem der Mensch sein Werk gut oder schlecht vollendet. Wir lassen darüber die betreffenden Lehren, Sagen und Gleichnisse selbst sprechen. a. Die Natur und ihre Gesetze. „Gott hat mit dem Meere vom Anfange bedungen, daß es sich vor Israel spalte (2 M. 14.)," lautete die Lehre des R. Jochanan (im 3. Jahrh.)[9]) Ein anderer Lehrer, R. Jirmia b. E. (ebenfalls im 3. Jahrh.) lehrte in Bezug darauf „Nicht blos die Schöpfung des Meeres, sondern auch die Existenz aller Schöpfungswerke ist unter der Bedingung der möglichen Störung ihrer Gesetze durch Gott."[10]) Dieser Lehre von der Abhängigkeit der Naturgesetze von Gott fügen wir

---

[1]) Jebamoth Gemara S. 39 β. 109 β. [2]) Nach der Lesart in der Mischna Jeruschalmi Kethuboth Abth. VII 6 אף הנוקללת ילדיו בפניו. [3]) Diese Lesart ist daselbst in der Gemara אף המקללת ילדיו בפני יולדיו. [4]) Mischna Baba bathra II. 7. [5]) Tosephta Baba bathra Absch. II. [6]) Mischna Baba mezia. [7]) Mischna Sanh. 10 1. אף ההוגה השם באותיותיו vergl. hierzu Aboda Sara S. 18 α und den Artikel „Adonai", Tetragrammaton in Abth. I. Auflage II. [8]) Chagiga S. 14 α Jeruschalmi daselbst. Vergl. die Artikel „Acher" u „Lohn u. Strafe". [9]) Tanchuma zu וארא S. 64. Midrasch rabba 1 M. Absch. 5. תנאי התנה הב"ה עם הים שיהא נקרע. [10]) Daselbst לא עם הים בלבד התנה אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשות.

die über deren Verhältniß zum Menschen hinzu. „Die Welt folgt ihren Gesetzen, aber die Frevler, die da sündigen, werden zu Gericht gezogen.“[1]) b. Die Geschichte und ihre Werke. „Vieles wurde bestimmt, ehe es kam. So war der Tod bestimmt, er trat durch die Schlange ein (1 M. 4.); die Sintfluth, daher wurde Noa geboren; Leiden sollten kommen, es war Hiob, durch den sie eintrafen; Israel sollte durch Haman verkauft werden, da wurde Mordechai sein Retter; Israel sollte nach Egypten wandern, daher mußte Joseph im Voraus dahin; Israel sollte aus Egypten erlöst werden, da war Moses als dessen Erlöser bestimmt“.[2]) Ein anderer Ausspruch darüber lautet: „Die Sonne geht auf und die Sonne geht unter,“ ehe die Sonne des einen Gerechten untergeht, geht die Sonne eines andern auf. Kaum war die Sonne Mosis verblichen, strahlte die des Josua auf; am Tage, da R. Akiba starb, war R. Juda der Fürst geboren u. a. m.“[3])

Ferner: „Adam lag noch unvollendet da, als Gott ihn schon im Voraus die Gerechten sehen ließ, die von ihm abstammen werden; er offenbarte ihm, daß Abraham kommen und dessen Enkel in Egypten unter dem Sklavenjoch schmachten werden, um durch Moses erlöst zu werden u. a. m.[4]) Ebenso offenbarte Gott dem Moses die künftigen Geschlechter des israelitischen Volkes mit ihren Lehrern, Führern, Richtern u. Vorstehern.“[5]) So wird der Gang der Natur u. der Geschichte als kein willkürlicher, sondern als ein von Gott vorher bestimmter gezeichnet, eine folgegerechte Entwicklung des in sie Gelegten. Im Gegensatze zur Natur und der Geschichte, steht der Mensch da mit seiner Willensfreiheit, Selbstbestimmung und seinem Selbstbewußtsein. c. Der Mensch und sein Thun. „Alles ist in den Händen Gottes nur nicht des Menschen Gottesfurcht“[6]). „Vor der Schöpfung eines Menschen tritt ein Engel mit dem Embryo (טפה) vor Gott und fragt: „Herr der Welt! Soll aus diesem da ein Starker oder Schwacher, ein Weiser oder ein Thor, ein Reicher oder ein Armer werden?“ Aber, bemerkt hierzu ein Lehrer, warum wird nicht gefragt, ob aus dem Embryo ein Frommer oder ein Sünder werden soll? Gewiß, weil Alles in Gotteshand liegt, nur nicht die Gottesfurcht.“[7]) Bildlich erzählen sie ferner von dem Kinde im Mutterleibe, daß ihm eine leuchtende Fackel auf dem Haupte ist (bildliche Beziehungen der geistigen Fähigkeiten des Menschen, deren Sitz im Kopfe gehalten wurde) mittelst deren es von einem Ende der Welt zum andern zusehen vermag, denn es heißt: „Als seine Leuchte über mein Haupt strahlte, damit ich im Finstern zu seinem Lichte wandelte (Hiob 29. 3)“. Er wird geboren und eine göttliche Stimme ruft ihm zu: „Wähle das Loos des Gerechten und betrachte Dich nie frei von Fehlern!“ Von dieser Selbstvollendung hängt die Gestaltung seiner spätern Geschicke ab. „Vom Himmel wurden dem Menschen das Brod und der Stab, das Buch (die Gotteslehre) und das Schwert, verbunden gegeben mit der Mahnung: Mensch, soll es Dir wohlgehen, so ist hier das Buch (die Gotteslehre) und das Brod, sonst das Schwert und der Stab!“[8])

Doch erkennt auch der Talmud an, daß unsere Bildung u. unsere Entwicklung von den uns verliehenen Geistesgaben abhängen. „Es giebt Menschen von großen, kleinen od. mittelmäßigen Fähigkeiten; der Alliebende weist jedem Menschen das Maaß zu, wie es zu seinem Leben nöthig ist. So unterscheidet man verschiedene Anlagen. Der Eine ist befähigt für die Agada (s. d. A.), der Andere für die Mischna (s. d. A.), der Dritte für die Gemara und endlich der Vierte für alle drei. Auch die Gabe der Prophetie vertheilte Gott nach Maaß; der eine

---

[1]) Aboda sara S. 55. עולם כמנהגו נוהג ורשעים שקלקלו עתידין ליתן הדין. [2]) Tanchuma Absch. Schemoth S. 59 β [3]) Midrasch rabba 1 M. Absch 58. [4]) Tanchuma zu כי תשא S. 105. [5]) Jalkut I zu 1 M. Kap 40. V. 41. Midr. rabba 2 M. Absch. 40. [6]) Gemara Berachoth S. 33. הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים vergl. Megilla S. 25. Nidda S. 16. [7]) Tanchuma zu Pekude. Vergl. Maimonides h. Teschuba u. Schemone Perakim Absch. 8. [8]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 35 das. 5 M Absch. 84, הככר והמקל נתני מכורכים מן השמים אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו ואם לא חרב תאכלו.

weissagte ein Buch, der Andere zwei Bücher, und wieder Andere nur ein Kapitel od. nur einen Vers."[1]) Aber entschieden wird die Behauptung zurückgewiesen, der Mensch könne zur Rechtfertigung seines Frevels auf die von Gott in ihn gelegten Neigungen hinweisen. „Wohl schuf Gott in Dir den bösen Trieb, jezer hara, aber er gab Dir auch die Mittel, die Gotteslehre, Herr desselben zu werden[2]). „Die Gebote sind nur da, um durch sie die Menschen zu läutern."[3]) „Wer ist ein Held? „Der seinen Trieb besiegt," lautet die Lehre Ben Somas (im 2. Jahrh.)[4]) Anschaulicher versteht der Midrasch diese Lehren durch folgende Gleichnisse vorzuführen. Die Worte: „Wo ist Abel dein Bruder?[5]). „Ich weiß es nicht, bin ich denn der Hüter meines Bruders? ferner: Was hast Du gethan, die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir aus der Erde" werden durch folgende Gleichnisse erläutert: „Es überraschte einst der Richter einer Stadt bei seinem Spaziergange auf offener Straße einen Mörder, als derselbe vor der noch blutenden Leiche dastand. Er ging auf ihn zu und frug: Wer hat den hier getödtet? O dasselbe, seufzte dieser ihm entgegen, wollte ich dich fragen, ich war mir der That nicht bewußt! Desto strafbarer, antwortete er ihm, damit du dir derselben bewußt werdest!" Ferner: „In den Garten eines Herrn drang einst ein Fremder ein und suchte sich auf unerlaubte Weise an den Früchten zu laben. Dies bemerkte jedoch bald der Gärtner, der sofort auf ihn losstürzte und ihm schimpfend seinen Frevel vorwarf. Ich kenne keinen Frevel, antwortete dieser, denn ich mußte meinen Hunger stillen! Aber wer hieß Dich Deine Hände beflecken, entgegnete dieser." Ferner: „Wo hast Du den Raub? so schrie ein Hirt einem Manne zu, dem er eilig nachsetzte, und glücklich auf dessen Rücken das seiner Heerde entrissene Lämmchen entdeckte. Ich habe keinen Raub, zu meiner That war ich gezwungen! Aber, rief dieser ihm zürnend zu, was blökt hier auf Deinem Rücken? Also hörte auch, schließt diese Betrachtung, Kain den mahnenden Ruf: „Dringt doch zu mir die Stimme des Blutes deines Bruders."[6]) Als Schlußlehren dieser Betrachtung setzen wir hierher noch zwei Aussprüche des Gesetzlehrers R. Akiba. (i. 1. Jhrh.). „Alles wird (von Gott) vorausgeschaut, dennoch ist Freiheit gegeben; die Welt wird in Güte gerichtet, jedoch kommt Alles auf die Menge der Thaten an."[7]) „Alles wird auf Unterpfand gegeben; ein Netz ist über alles Lebendige ausgebreitet; stets ist der Laden offen, der Krämer leiht, das Buch liegt geöffnet da, und die Hand verzeichnet, wer da borgen will, komme und borge, aber die Schuldforderer wiederholen täglich ihren Gang und machen sich vom Menschen mit oder gegen seinen Willen bezahlt; sie haben, worauf sie sich stützen können, der Rechtsspruch ist ein Wahrheitsspruch, und Alles wird zum Mahle (s. Zukunftsmahl) vorbereitet."[8]). Mehreres siehe: „Bestimmung, Freiheit, Lohn u. Strafe u. a. m.

Aboth, אבות Väter; Pirke Aboth, פרקי אבות Sprüche der Väter. Traktat der Mischna, der vorletzte der vierten Mischnaordnung, seder nesikim, durchgängig agadischen Inhalts (s. Agada), eine Sammlung von Sprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Palästina aus der Zeit der großen Synode (s. d. A.) bis zur Redaktion der Mischna unter R. Juda (s. d. A.), (also von 300 v. bis gegen den Anfang des 3. Jahrh. n.) Dieser Traktat hat in der Mischna nur 5 Abschnitte, wurde jedoch später um einen Abschnitt vermehrt, so daß diese Spruchsammlung in ihrer Separatausgabe als Anhang zum Gebetbuch (Siddur) gegenwärtig aus sechs Abschnitten besteht. I. **Inhalt, Reihenfolge und Aufgabe.** Dieser Traktat hat in seinen fünf Abschnitten die Aussprüche von mehr als 63 Volks- u. Gesetzeslehrern, in nicht ganz strenger, chronologischer Aufeinanderfolge eines Zeitraumes von mehr als 500 J. Von jedem Volks- u. Gesetzeslehrer, Tana, sind ein oder mehrere Sprüche aufgenommen, die gleich-

[1]) Jalkut Hiob 916. [2]) Siehe: „Triebe" ברא יצר הרע ברא לו תבלין. [3]) Jalkut zu 3 M. 5. 35. לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות [4]) Aboth 4. 1. איזהו גבור הכובש את יצרו. [5]) 1 M. 3. 9. 4. Das. 4. 9. [6]) Midr. r. 1 M. Absch. 22. [7]) Aboth Absch. 3. 19. [8]) Das. 3. 20.

sam ein Stichwort oder das Programm der Hauptthätigkeit desselben angeben.[1]) So bilden sie eine nicht unbedeutende Fundgrube von Notizen aus dem politischen Leben und der Sittengeschichte der Juden dieser Jahrhunderte und gewähren dem Geschichtskundigen einen Einblick in die damaligen Zeitverhältnisse derselben. Jeder Spruch ist gleichsam eine Hieroglyphe seiner Zeitgeschichte, der in prägnanter Kürze die Vorgänge derselben andeutet. Die Aufeinanderfolge dieser Sprüche scheint nach chronologischer Ordnung geschehen zu sein. In erster Reihenfolge sind die Aussprüche der Volks- u. Gesetzeslehrer, die an der Spitze der Synode und des spätern Synedrions standen und als die Volksfürsten, נשיאים, Patriarchen, gekannt sind. So bringen der erste Abschnitt und der Anfang des zweiten die Aussprüche, Sentenzen, der Männer der großen Synode und von deren letzten Repräsentant, Simon dem Gerechten, besonders (gegen 300 v.); ferner die der Synedrialpräsidenten: Antigonus aus Socho (250); Jose b. Joeser u. Jose b. Jochanan (187); Josua b. Perachja u. Nitai aus Arbela (147); Juda b. Tabai u. Simon Sohn Schetach (78); Semaja u. Abtaljon (63); Hillel u. Samai (35); R. Gamliel I (48 n.); Simon b. Gamliel I (52 n.); R. Juda der Fürst (165); R. Gamliel, dessen Sohn (210); Jehuda, sein Sohn (330). Die Aussprüche von den andern Volks- und Gesetzeslehrern haben die andern Abschnitte dieses Traktats. Die Reihenfolge beginnt im zweiten Abschnitt mit Hillel I. u. dessen Jünger R. Jochanan b. Sakai (5 n.), R. Elieser, R. Josua; R. Jose; R. Simon; R. Elasar u. R. Tarphon (sämmtliche aus dem 1. Jahrh. n.). Die Fortsetzung bringt der dritte Abschnitt. Die Lehrer dieser Aussprüche gehören der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrh. n. an. Es sind: Akabja b. Mehalel, R. Chanina, R. Chananja b. Tradjon, R. Simon b. J., R. Chanina b. Chachina, R. Nechunja b. Hakana, R. Chalephta b. Dosa, R. Elasar b. Barthotha, R. Jakob, R. Dostai, R. Meir, R. Chanina b. Dosa, R. Dosa b. Hyrkanos, R. Elasar aus Modein, R. Ismael, R. Akiba, R. Elieser b. Asarja, R. Elasar b. Chisma. Die chronologische Reihenfolge dieser letzten Lehrer ist hier verschoben und gehört mehr nach oben. Noch weniger strikt ist die Reihenfolge des dritten Abschnittes, ebenso des vierten und fünften Abschnittes. Der sechste Abschnitt gehört nicht mehr der Mischna an, sondern ist eine spätere Beigabe. II. Abfassungszeit. Über die Abfassungszeit verweisen wir auf den Artikel „Mischna“. Die Hochschätzung dieser Spruchsammlung ging soweit, daß ein späterer Lehrer den Ausspruch thut: „Wer fromm sein will, erfülle die Lehren der Sprüche der Väter.“[2]) Ihre bedeutende Würdigung ersehen wir daraus, daß es Brauch wurde, von dieser Spruchsammlung jeden Sabbat einen Abschnitt zu lesen (in vielen Gemeinden an den Sabbaten des ganzen Jahres, in andern nur im Sommer, in einigen nur an den Sabbaten zwischen Pesach u. Schebuoth.[3])

Aboth de R. Nathan, אבות דר׳ נתן. Spruchsammlung, agadischer Traktat, eine Tosephta (s. d. A.)[4]) des Mischnatraktats „Aboth“, dessen Sprüche hier neben anderen ausführlicher und erweiterter gegeben werden. Von dieser Spruchsammlung giebt es mehrere Rezensionen von denen zwei bei den Gelehrten im 10. u. 11. Jahrh. gekannt waren, eine jerusalemitische, aus der der Gelehrte Salomo Jizchaki zitirte,[5]), und eine andere, wol die später unsern Talmudausgaben beigedruckte. Diese

---

[1]) Siehe darüber Frankels Monatsschrift 1852. [2]) Baba Kama S. 30*a* האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות. [3]) Vergl. Tur Orach chaim 251; ferner Baer Seder Abodath Jisrael S. 271; Landshut, Higajon leb S. 355. Von der Literatur über die Pirke Aboth nennen wir: Kerem chemed VII S. 106; Busch Jahrb. I. S. 159; Rappoport, Elieser Hakalir; Dr. Adler, Landrabb. in Cassel, Sprüche der Väter; Dr. Cohn Michael, Pirke Aboth; Taylor Charles Sayings of the Jewish Fathers Cambridge 1877. [4]) So heißt diese Spruchsammlung im Commentar des Nachmanides. [5]) Vergl. Raschi zu Aboth 1. 5. Diese von Raschi benutzte jerusalemitische Rezension des Aboth de R. Nathan weicht auffallend von der unsrigen ab und sind diese Abweichungen von Salomon Tauß nach einem Manuskript in der Münchener Bibliothek in seiner Schrift „Newe Schalom“, נוהשלום, München 1872 veröffentlicht worden.

hat 41 Kapitel, die vielfach durch Interpolationen vergrößert wurden und viel von ihrer ursprünglichen Gestalt verloren haben. Der Name R. Nathan, den es führt, bezeichnet nicht den Abfasser desselben, weil darin 1. „R. Nathan" mehrere mal vorkommt u. 2. die Aussprüche viel jüngerer Lehrer als z. B. des R. Josua b. Levi (s. d. A.) zitirt werden. Die Benennung „R. Nathan" rührt vielleicht daher, weil hier Auszüge aus den Boraithoth de R. Nathan vorkommen. So ist der Anfang des 27. Kapitels sicherlich aus der Boraitha der 49 Middoth de R. Nathan. Sehen wir uns weiter in unserm Traktat um, so bemerken wir, daß die Kap. 1—13 und am Schlusse des 22. Kap. erklärende Erweiterungen der Lehrsprüche des Traktats Aboths haben; ferner sind in den Kapiteln 14—17 die Sprüche vom Kap. 2 von Aboth; Kap. 18 ist förmlich ein Zusatz zu Kap. 2. daselbst. Völlig correspondirend mit Aboth Kap. 3. sind Kap. 19 bis zur Hälfte von Kap. 22. Wieder lassen sich die Kap. 23 bis 29 mit Kap. 4. von Aboth vereinen. Die Schlußabfassung wird wol im 8. Jahrh. mit andern agadischen Schriften dieser Zeit gewesen sein.

Absicht. כונה. Die Absicht als Ausdruck der mit einer That verbundenen Gesinnung des Menschen, die sie erzeugt und deren Ziel u. Zweck bestimmt, wird hier in ihrer ethischen Wichtigkeit besprochen und als Faktor bei Beurtheilung von Handlungen der Beachtung empfohlen. Die Größe der Tugend und des Lasters, die Heiligkeit der Liebe u. der Freundschaft, die Verdammung des Hasses und der Feindschaft sollen nach der ihnen zu Grund liegenden Absicht gemessen und beurtheilt werden. „Gott sieht auf das Herz, (die Gesinnung)" ist ein oft erwähnter Spruch. Ferner: „Mag der eine viel und der andre wenig spenden, wenn nur seine Absicht die Verehrung Gottes gewesen."[2]) „Zwei, heißt es, braten das Passahlamm, der Eine zur Verehrung Gottes u. der Andere zu eigenem Genuße. Der Erstere wird gelobt, aber Letzterer getadelt, denn also heißt es: „Gerade sind die Wege des Ewigen, die Gerechten wandeln auf denselben, aber die Abtrünnigen straucheln auf ihnen" (Hosea 14. 10).[3]) Ebenso: „Zwei, Abraham und Hiob, führten einerlei Rede, und doch wurde Ersterer gelobt u. Letzterer getadelt. Die Verschiedenheit der Absicht, die sich in deren Ausdrücken kund gab, war die Ursache hiervon. Abraham, dessen Absicht keine Gotteslästerung war, sprach demüthig: „Es sei fern von Dir, dieses zu thun, den Gerechten und den Frevler zu tödten" (1. M. 18. 15), aber Hiob rief murrend: „Eins ist es, denn Gott vernichtet den Aufrichtigen gleich dem Frevler. (Hiob 9. 22.)."[4]) Daher mahnten sie: „Alle Deine Handlungen seien im Namen Gottes."[5]) „Seid nicht wie die Diener, die ihrem Herrn dienen des Lohnes wegen, sondern gleichet den Dienern, die ihrem Herrn dienen nicht des Lohnes wegen; es walte über euch die Ehrfurcht vor Gott."[6]). Wie die edle That durch die ihr zu Grunde liegende edle Absicht gewinnt, so wird der Frevel in böser Absicht viel sündhafter und schrecklicher. „Wenn Jemand von der Absicht, eine Sünde zu begehen, zur Vollziehung einer Tugend übergegangen, soll er nach 3 M. 4. 27. ein Sühnopfer bringen, wie groß, lehrte R. Akiba, muß da erst die Schuld dessen sein, der auf die frevelhafte Absicht wirklich die Frevelthat folgen ließ!"[7]) Man ging noch weiter und lehrte, daß die edle Absicht allein schon Gott wohlgefällig sei. „Wenn, lehrte R. Assi (im 3. Jahrh.), Jemand beabsichtigte, ein Gottesgebot zu vollziehen, von dessen wirklicher Ausübung er gewaltsam abgehalten wurde, rechnet es ihm Gott an, als wenn er es wirklich vollführt hätte, denn also heißt es; „auch die nur an seinen Namen denken" (Maleachi 3. 17)[8]). Andererseits verhehlen sie nicht, daß die Sünde viel von ihrem Frevelhaften verliert, wenn sie nicht in böser Absicht verübt wird. Der Israelit, welcher von dem Verbotenen genießt, um seine sinnli-

---

[1]) An mehreren Stellen רחמנא לבא בעי. [2]) Menachoth S. 110. Berachoth S. 16. אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון לבו לשמים. [3]) Nasir S. 23. [4]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 49. [5]) Aboth וכל מעשך יהיו לשם שמים. [6]) Das. Absch. 1. [7]) Kidduschin S. 81 β. [8]) Berachoth S. 6.

chen Neigungen zu befriedigen, wird nicht für so strafbar gehalten, als der, welcher es aus Bosheit thut, um dadurch Gott und Menschen zu kränken[1]). Ebenso wird die öffentliche Entweihung des Sabbats verletzender gehalten, als die im Geheimen, weil sich hier wenigstens eine gewisse Pietät kund giebt, während dort die Absicht der Uebertretung ohne Scheu hervortritt.[2]) Die Ermordung eines Diebes beim Einbruch in der Nacht wird deshalb nicht bestraft, weil hier die Absicht einer Mordthat von Seiten des Diebes vorausgesetzt wird, während am Tage diese strafbar ist, weil bei einem Einbruche zu dieser Zeit auf keinen Mord von der andern Seite zu schließen ist.[3]) Ferner kann keine Strafe über die Entweihung des Sabbats verhängt werden, wenn die Arbeit nicht des Werkes wegen unternommen wurde.[4]) Ja, die Ausübung einer Sünde in edler Absicht wird der Ausführung einer Tugend gleich gehalten.[5]) Tamar, die Witwe des Onan und Er, der Söhne Juda's (1. M. 38. 5—15), setzte sich der Sünde in der Absicht aus, um Kinder zu erhalten und den Namen ihres Mannes fortzupflanzen, sie wurde belohnt, während Simri, Sohn Sela (4. M. 25, 14), der sich der Unzucht hingab, der Sünde willen, bestraft wurde.[6]) Ferner wird die Geschichte der beiden Töchter Lot's (1. M. 1. Vers 30—35) als keine sündhafte bezeichnet, weil sie die Absicht hatten, Nachkommen von ihrem Vater zu erhalten.[7]) Ebenso verliert das Gute, wenn es aus unedler Absicht ausgeführt wird. Wer, so lautet ein Lehrspruch von Raba, die Thora studiert in sündhafter Absicht, wie man die göttlichen Gebote übertreten könne,[8]) oder um jede Lehre zu bestreiten,[9]) wahrlich, dem wäre es besser, gar nicht erschaffen worden zu sein![10]) „Sage nicht, so rief ein Talmudlehrer aus, ich genieße nichts von dem Verbotenen, weil es mich anekelt, sondern weil es mir Gott verboten!"[11]) Nachdrücklicher wird dies durch folgende Erzählung vorgeführt: „Eines Tages, berichtete Simon der Gerechte, kam ein Nasiräer aus dem Süden Palästina's und brachte das übliche Schuldopfer, das ihn von seinem Gelübde entbinden sollte, so daß er bald darauf sein Haar schneiden lassen könnte. Ich sah den Mann an, er war von schöner Gestalt, gutem Aussehen, das Haar geordnet und lockig. Mein Sohn, redete ich ihn an, warum dies? weshalb willst Du dieses schöne Haar verderben? Darauf antwortete er mir: „Einst weidete ich die Heerde meines Vaters und kam zu einer Quelle, in der ich den Wiederschein meiner Gestalt sah, und ich fühlte mein Gelübde als Nasiräer entweiht. Ich empfand zum ersten Mal eine fremde Neigung in mir. Nicht mehr war es die Heiligung Gottes, sondern das eitle und zierliche Wesen meiner Gestalt, die mich zum Nasiräer machte. Frevler! so rief ich, mich erinnernd, warum stolzierst Du mit einer Welt, die Dir nicht gehört? Bei Gott, ich höre lieber auf ein Nasiräer zu sein und lasse mein Haar schneiden!" Ich küßte ihn auf sein Haupt und sprach: Wie Du, also gebe es mehr Nasiräer in Israel![12]) Das Verdienst der öffentlichen Wohlthätigkeit wird daher nicht so hoch angeschlagen, als das derselben im Verborgenen.[13]) Mancher, heißt es, giebt seinem alten Vater Kapaunen und erbt dafür die Hölle, und Mancher setzt denselben hin, den Mühlstein zu drehen, und ihm wird das Paradeis zu Theil. Ein Sohn, erzählt ein Talmudlehrer, brachte seinem Vater einen fetten und gut zugerichteten Kapaun. Der Vater, erfreut darüber, fragte ihn: Woher mein Sohn hast Du diese schöne Gattung? Der Sohn, ohne die Pietät zu beachten, rief ihm in roher Weise zu: Iß, Alter, wie die Hunde, Alles hinweg! Dieser ist es, wird hinzugefügt, welcher, trotz der Kapaunen, der Hölle theilhaftig wird. Ein Anderer, so halten sie diesem entgegen, dem das Drehen des Mühlsteins Alles war, was ihm den Unterhalt seines Hauses sicherte, bewies durch sein zärtliches Zuvorkommen gegen seinen Vater, wie man selbst in

[1]) Cholin 4 und 5. [2]) Ibid. [3]) Baba kama. [4]) Sabbat 72 u. a. m. Stellen. [5]) Nasir 23, 5; Horiot 10. [6]) Nasir 23. [7]) Ibid. [8]) Berachot 17, nach Tosaphat daselbst. [9]) Nach Tosaphat Nasir 23 und Sota 22. [10]) Berachot 17. [11]) Keritot, siehe: Gebote [12]) Nedarim 9. [13]) Siehe: Almosen.

Armuth Eltern verehren könne. Eines Tages, als dieser mühsam sein Tagewerk verrichtete, traf eine Botschaft ein, daß des Königs Knechte vor dem Thore der Stadt wären und die Menschen zur Bearbeitung der königlichen Felder mit sich fortnähmen. Der Sohn, aus Furcht, der alte Vater möchte in ihre Hände fallen, entschied sich nach reifer Erwägung, ihn lieber an die Mühle zu setzen, als ihn den Händen dieser preis zu geben. Er redete daher den Vater mit folgender Zärtlichkeit an: Guter Vater! komm, nimm hier am Mühlsteine Deinen Platz, und lasse mich auf kurze Zeit den Hausherrn spielen. Denn sollten wirklich die Knechte eintreffen, so ist es besser, daß sie mich greifen, als dich, denn ich bin viel jünger und kann Alles leichter ertragen. Dieser ist es, der durch seine edle Absicht, auch in dieser Art sich das Paradies erschloß.[1]) Lohn und Strafe können daher nur da auf eine Handlung erfolgen, wo Absicht und That zu einem Ganzen sich vereinten, wo letztere ein Produkt der ersteren geworden. In der Zukunft, spricht R. Simlai in einem Bilde,[2]) wird Gott sich über das Thun und Lassen der Menschen zu Gericht setzen und, mit dem Gesetzbuche in der Hand, die Völker zu Lohn und Strafe auffordern. Eine bunte Mischung der verschiedenen Nationen wird sich sodann zu diesem Zwecke einfinden. Aber nicht die Menschen in der Gesammtzahl wird Gott richten, sondern ein jedes Volk muß alsdann mit seinen Führern, Fürsten und Königen vortreten. Und da wird es Rom zunächst sein, das zuerst erscheinen wird, um Rechenschaft abzulegen. Städte und Märkte, so wird es sprechen, haben wir angelegt, Gold und Silber aufgehäuft und dieses für Israel, damit es sich sorgloser dem Studium des Gesetzes hingeben kann. Aber diesem ruft darauf eine göttliche Stimme zu: O, nicht dies war eure Absicht, ihr habt Märkte gebaut für Buhlerinnen, Bäder zum wollüstigen Schwelgen, und die Schätze gehören mir! So beschämt wird Rom zurücktreten, um Persien Platz zu machen. Wir haben Brücken über Flüsse geschlagen, viele Kriege geführt, Städte besiegt und dieses für Israel, damit es sich dem Dienste des Höchsten ganz hingebe, so wird Persien seine Rechenschaft ablegen. Aber auch diesem wird zugerufen: Nicht so heilig war eure Absicht! Die Brücken, die ihr über die Flüsse geschlagen, waren zur Einnahme von Zöllen; die Städte, die ihr erobert, sollten Tribut bringen, und des Krieges bin ich Herr! Also wird jede Nation leer und beschämt scheiden müssen. Wie groß ihnen auch die Vereinbarung der Absicht mit der That vorkam, so konnten sie sich dennoch zu keiner Einführung eines Gewissenszwanges, oder gar eines Gerichtes verstehen, das bei jeder äußern Handlung auch die innere Gesinnung erforschen sollte. Das Verborgene ist die Sache unsers Gottes (5 M. 29, 29), das ist es, was sie zur Garantie der innern menschlichen Freiheit anführen.[3]) Diese nachsichtsvolle Beurtheilung trat besonders unter dem Patriarchat des R. Gamaliel I. hervor, wo, in Folge eines Streites, der milddenkende R. Eleaser ben Asarja zum Nassi erhoben wurde und die Leitung der Geschäfte mit übernommen hatte. Er stellte die durch R. Gamaliel beschränkt gewesene Freiheit des Unterrichts wieder her, und erlaubte auch demjenigen den Besuch des Lehrhauses, dessen Aeußeres nicht dem Innern entsprach. Diese Veränderung, wird erzählt, hatte einen solch guten Erfolg, daß man das Lehrhaus um 300 Sitze vergrößern mußte.[4]) Und so war es nicht ganz ohne Ursache, wenn Viele diesen schönen Satz als Lehrspruch im Munde führten: „Ich bin das Werk Gottes, aber auch mein Freund; ich habe meine Arbeit in der Stadt, er die seinige auf dem Felde: ich stehe am frühen Morgen, meiner Aufgabe gemäß, auf, auch er erwacht am frühen Morgen zu der seinigen. Wie daher er nicht stolzirt, also darf auch ich nicht stolz sein. Und war auch das Werk bei mir groß und bei ihm klein, so lautet ja der Spruch: „Mag immer der Eine viel und der Andere

---

[1]) Jeruschalmi Pea. [2]) Aboda-sara 2. [3]) An mehreren Stellen. [4]) Berachot 27 bis 28.

wenig geben, wenn nur die Absicht beider die Verehrung des Höchsten gewesen.[1]) Auch in weltlichen Dingen wird gemahnt, auf die Absicht, welche jeder Handlung unterliegt, zu achten. „Treuer sind die Schläge des Freundes als die Küsse des Feindes (Sprüche 27, 6). Besser war, fügt der Talmud hinzu, für Israel die Strafrede Mosis, als der Segen Bileam's, da dieser den Untergang, und jener die Erhebung des Volkes zum Ziel hatte.[2]) Besser, so heißt es ferner, war für Israel der Fluch Ahias (1. Kön. 14, 15), als der Segen Bileam's, (4 M. 23. 24.): Ahia fluchte und sprach: Gott möge Israel schlagen, daß es wanke, wie ein Rohr im Wasser. Wie das Rohr im Wasser zwar dem Sturme oft ausgesetzt ist, aber dennoch auf einer Stätte sich befindet, wo der Stamm sich erneuern und an Wurzel zunehmen kann, so Israel. Bileam hingegen wünschte in seinem Segen, daß Israel wie Cedern am Wasser dastehe und zielte dahin, daß wie die Ceder arm an Wurzel und ohne Kraft, sich zu erneuern, gar plötzlich der Macht des Südwinds unterliegen muß, obwohl sie sonst die Kraft besitzt, den übrigen Stürmen zu trotzen, so möge es Israel ergehen![3])

Accum, עכום Mit Hinweisung auf die Artikel: „Fremder", „Heide", „Völker" in Abtheilung I. und: „Nichtisraelit", „Nichtjude„ „Noachide" in Abtheilung II. dieser Realencyclopädie haben wir hier als Nachtrag die Bedeutung dieser Benennung in ihrem Unterschiede von ihren ähnlichen andern Namen in dem talmudischen Schriftthum mit den an sie sich knüpfenden Lehren u. Gesetzen auch in ihrem Verhältnisse zu den Nichtjuden der nachtalmudischen Zeit als zu den Christen und Muhamendanern klar zulegen. Die Benennung „Accum", ע״כ״ו״ם, ist ein Name in der nicht selten gebräuchlichen Form der Abkürzung, wo je der Buchstabe ein Wort bezeichnet.[4]) So geben die drei Hauptbuchstaben in dem hebr. Ausdruck „Accum" ע״ב״ו״ם drei Wörter an, der Buchstabe „ע" das Wort: עובדי obde „Diener oder Verehrer"; das כ das Wort כוכבים, cochabim, „Sterne" und die zwei Buchstaben ום das Wort ומזלות, umasaloth „und Planeten", sodaß das ganze Wort Accum, ע״כו״ם, = עובדי כוכבים ומזלות „Verehrer der Sterne und Planeten" eine Benennung des Heiden, als des Götzendieners ist, die ihn in seiner Glaubensverschiedenheit von den Israeliten kennzeichnet. Eine schwächere Benennung für den Heiden ist nochri, נכרי, Fremder, die schon in dem biblischen Schriftthum vorkommt und nicht so sehr den religiösen, als vielmehr den nationalen Unterschied ausdrückt.) Am schwächsten ist die von goi גוי, Volk, Volksangehöriger oder aram. בר עממין ein Sohn der Völker, ethnicus oder gentilis, die den Geburtsunterschied hervorhebt. Von diesen ist die erstere zur Angabe des wirklichen Götzendieners, des Stockheiden, des Heiden in seiner rohen unkultivirten, der Sittlichkeit Hohn sprechenden Lebensweise, dagegen gebraucht man die zwei andern, wenn von den sittlich lebenden und sittlich handelnden Heiden gesprochen wird.[5]) Hat sich der Heide dem Judenthum genähert und von ihm die zum Bestehen der Gesellschaft allernothwendigsten Gesetze, bekannt unter dem Namen „die sieben noachidischen Gesetze", angenommen, so erhält er den Namen Halbproselyt „Ger toschab. גר תושב, auch נכרי, Fremder und ferner „Fremder am Thor", Ger haschaar, גר השער, oder „Noachide", Ben Noach. Diese 7 Gesetze sind: Gehorsam gegen die Obrigkeit und ihre Organe, das Verbot der Gotteslästerung, das des Götzendienstes, das der Blutschande und Unzucht, das des Mordes, das des Raubes u. das des Fleischgenusses von einem noch lebenden Thiere. Wir heben schon jetzt diesen Punkt mit Nachdruck hervor gegen die Vorurtheile und die Gehässigkeit Vieler gegen die Lehren des talmudischen Schriftthums, als wenn man da unter der Benennung „Accum" die Christen zu verstehen habe und die gegen die Stockheiden gerichteten Aussprüche sich ebenfalls auf dieselben beziehen. Wir sehen von jeder Polemik und Apolo-

[1]) Ibid. 17. [2]) Jalkut 5 B. Mos. § 550. [3]) Cholin S. 105. [4]) Diese Abkürzungsform ist unter dem Namen „Notarikon", נוטריקון, bekannt. Sabbath S. 104β. Vergl. den Artikel „Exegese". [5]) Siehe: „Nichtjude".

getik ab und haben das wissenschaftliche Interesse allein im Auge. Wir zitiren erst mehrere Aussprüche der Volks- und Gesetzeslehrer darüber. So lehrte R. Jochanan im 3. Jahrh. n. „die Heiden, Nochrim, im Auslande (außerhalb Palästinas) sind keine Götzendiener; sie behalten nur die Sitte ihrer Väter bei, oder wörtlich: „sie haben nur die Sitte ihrer Väter in Händen“.[1]) Es werden in diesem Ausspruche die Heiden, die nicht aus innerm Drange dem Götzendienste zugethan sind, als keine Heiden mehr betrachtet, auf die sich jene Gesetze gegen die Heiden beziehen sollen. Wie weit dieses auch von den andern Volks- u. Gesetzeslehrern als Norm beachtet wurde, darüber der Bericht. „Rab Idi sandte einem Heiden an seinem Festtage ein Geschenk, eine That, die gegen wirkliche Heiden verboten war, und sprach: „Wir wissen von ihm, daß er keine Götzen verehrt.“[2]) Aehnliches wird auch von den andern Gesetzeslehrern erzählt.[3]) Es werden somit die Heiden, von denen man weiß, daß sie keine Götzendiener sind, als keine Heiden angesehen. Die Unterlage dieses ist ein anderer Ausspruch: „Wer den Götzendienst verleugnet, hat sich gleichsam zur ganzen Thora bekannt und kann als Bekenner des Judenthums gelten.“[4]) Beobachten dieselben die oben zitirten sieben noachidischen Gesetze (s. d. A.), so hat der Jude die Pflicht, ihn bei Verarmung zu erhalten. Mehr noch lesen wir bei Maimonides: „Jeder der andern Völker, der die sieben noachidischen Gesetze beobachtet, gehört zu den Frommen unter den Völkern der Welt, der der ewigen Seligkeit theilhaftig wird.“[5]) Ferner: „Solchen Völkern, die die sieben noachidischen Gebote angenommen, ist man verpflichtet, alle Friedens- u. Handelsverträge, die man mit ihnen abgeschlossen, zu halten und sie nicht zu hintergehen.“[6]) Ferner: „Gegen den Einsaßfremden, ger toschab, Noachiden, der die sieben noachidischen Gesetze hält, muß man sich hinsichtlich der Wohlthätigkeit gegen ihn so verhalten, wie gegen einen Juden. Was unsere Weisen zum Nachtheile gegen andere Menschen bestimmt haben, war nur gegen die Heiden, aber nicht gegen den Ger toschob, Einsaßfremden (Halbproselyten, Noachiden).“[7]) Ebenso lehrte Nachmanides: „Es ist geboten, den Einsaßfremden, Noachiden, zu erhalten, ihn aus Gefahr zu retten, so er in einen Strom versinkt oder auf ihn ein Steinhaufen fällt, alle Kräfte zu seiner Rettung anzustrengen u. s. w.[8]) Nach dieser Darlegung versteht es sich von selbst, daß man unter „Accum“ im talmudischen und nachtalmudischen Schriftthum der Juden nicht die Anhänger des Christenthums, unsere christlichen Mitmenschen zu verstehen habe; die nichthumanen Gesetze gegen die Heiden haben keine Anwendung auf sie. Jene oben zitirten sieben noachidischen Gesetze sind auch dem Christen heilig; auch der Dreieinigkeitsglaube hat nichts Hinderliches dabei, weil nach talmudischem Gesetz derselbe dem Nichtisraeliten, wenn er nur an Gott glaubt, nicht verboten ist.[9]) So urtheilen die Tosaphisten zu Aboda Sara S. 2 α. Bechoroth S. 2 β; Sanhedrin S. 63 β. „Die Gojim, Nichtjuden, sind keine Heiden, wenn sie an den Gott des Himmels und der Erde glauben.“ Ausdrücklich bemerken die Rabbinen, daß die Gesetze gegen die Heiden in Bezug auf Christen außer Kraft treten. So in Jore dea § 123. Siphse Kohen 2; 151. 17; Orach chaim 156. 1. Vergl. besonders Rema zu Orach chaim 156, wo ausdrücklich gesagt wird: „Die Christen sind keine Heiden, denn sie glauben mit ihrer Trinität an den Gott des Himmels und der Erde.“ Auch die Muhamedaner sollen nicht als Heiden betrachtet werden.[10]) Mehreres siehe: „Nichtjuden, Noachiden, Heiden“.

---

[1]) Cholin S. 13 β. נכרים שבחוץ לארץ לאו עובדי׳ עבודה זרה נינהו אלא מנהג אבותיהם בידיהם. [2]) Aboda Sara S. 71 ידענא ביה דלא פלח לעכום. [3]) Daselbst. [4]) Megilla Gemara S. 13 α. כל הכופר בעבודה זרה כאלו מודה בכל תורה כולה. Vergl. Raschi zu Sanhedrin S. 19 β. voce ואשתו היהודית. [5]) Maimonides Jad chasaka h, melachim 9. 11 aus Sanhedrin S. 105 α. [6]) Maimonides das. 6. 3. nach Gittin S. 46 α. [7]) Das. 10. 12. [8]) Nachmanides Sefer Mizwoth mizwa 16. [9]) Vergl. Orach chaim § 156 im Rema daselbst; ferner Biur zu 2 M. 20. 3. [10]) Maimonides Jad chasaka h. machaloth assuroth 11. 7. Tur Jore dea § 124. Vergl. Magen Abraham zu Orach chaim 128. 54. Respons von Ribesch 119.

Agadische Schriften, ספרי אגדה. Halacha (s. d. A.) u. Agada (s. d. A.) sind die zwei Bestandtheile des nachbiblischen Schriftthums der Juden; erstere hat den Ausbau des Gesetzes nach allen Richtungen hin zu ihrer Arbeit und letztere behandelt alles Wissens- und Lehrwerthe außerhalb desselben. Beide haben ein umfangreiches Schriftthum, von dem wir hier das der Agada aufzählen. I. Angabe, Namen u. Gruppirung. Wir unterscheiden bei demselben drei Klassen: 1. die Schriften, in denen die Agada nur nebenher eingestreut ist; 2. die, welche die Agada überwiegend haben u. endlich 3. die, welche ausschließlich der Agada angehören. Zu Erstern rechnen wir außer dem halachischen Schriftthume (s. weiter) auch die griechischen und chaldäischen Bibelübersetzungen,[1]) die Schriften Philos (s. d. A.) und Josephus (s. d. A.), theilweise die Apokryphen, die Evangelien u. die Kirchenväter, die Gebete und die Pijutim des jüdischen Ritus u. a. m. Die halachischen Schriften sind: 1. die Mischna in ihren sechs Theilen mit Ausnahme der zwei Traktate Aboth u. Middoth; 2. die Tosiphta; 3. die Gemara jeruschalmi und die gemara babli; 4. von den kleinen Traktaten der Trauertraktat Semachoth und der Traktat Sopherim; 5. die sieben kleinen Traktate jeruschalmi[2]) u. a. m. Die Zweiten: die Sifra, die Sifre, die Mechilta, der Midrasch Jelamdenu und der des Tanchuma u. a. m. Zu den Dritten endlich gehören: 1. das Buch Sirach, im Talmud „Ben Sira" mit andern apokryphischen Schriften; ferner die Schriften: 2. Megillath Taanith, תענית מגלת; 3. Megillath Jochasin, מגילת יוחסון, oder Sefer Jochasim ספר יוחסון; 4. Megillath Chassidim מגילת חסידים; 5. Megillath Binjan Beth Hamikdasch המקרש מגלת בנין בית; 6. מגילת סממין; 7. Sefer Agadath Dibre Hajamim, דברי הומים ספר אגדת[3]); 8. Sefarim Chizonim, ספרים חצונים, Externe Schriften oder Sefarim Genusim, ספרים גנווים, Apokryphische Schriften, eine Anzahl von Schriften, die man zum Unterschiede von dem bibl. Schriftthume so nannte. 9. Sifre Minin, ספרימינין, Schriften der Sektirer,[4]) als: Sifre Homirus ספרי הומירום;) Ben Tigla, בן תגלא; Ben Laana, בן לענה; 10. die schon oben genannten zwei Traktate der Mischna: Aboth u. Middoth; ferner die talmudischen Schriften als: 11. die Boraitha Seder Olam, angeblich von R. Jose Chalephta;[5]) 12. die Boraitha von 32 exegetischen Regeln der Agada, לב״ מידות, angeblich des R. Jose Haglili;[6]) 13. Seder Eliahu Sutta u. Rabba;[7]) Boraitha de R. Samuel;[8]) 14. Boraitha de Rab Ada; 15. Hagadath Pesach; ferner von den kleinen Traktaten, מסבתות קטנות, als: 16. der Traktat Khalla, מסבת כלה; 17. der Traktat Derech Erez Rabba, מסכת דרך ארץ רבא; 18. der Traktat Derech Erez Sutta, דרך ארץ זוטא; 19. Perek Haschalom, השלום פרק; ebenso die großen und kleinen Midraschim als: 20. der Midrasch Rabba (Rabboth) in seiner gegenwärtigen Zusammenstellung zu den 5 B. Mosis und zu den 5 Megilloth als den Büchern Schir Haschirim, Ruth, Echa, Ester u. Koheleth;[9]) 21. der Midrasch zu den Psalmen, מדרש תהלים; 22. der Midrasch zu den Büchern Samuels, מדרש שמואל; 23. der Midrasch zu Mischle, מדרש משלי; 24. Agadath Bereschith, אגדת בראשית;[10]) 25. die Pesikta, als die Pesikta de Rab Kehana und die Pesikta Rabbathi;[11]) 26. Pirke de R. Elieser; 27. Baraitha de Melecheth Hamischkan;[12]) ferner 28. die kleinen Midraschim, als: Abba Gorion, Megillath Ester, Maasse Abraham, Midrasch Vajoscha, Maajan Hachochma, Midrasch Assereth Hadibroth, M. Petirath Aharon, Midrasch Jona, Midrasch Temura, Midr. Petirath Mosche, Maasse Jehudith, Midr. Chanuka, Megillath Antiochus, Traktat Gehinnom, Traktat Chibut Hakeber, Seder Jezirath Hawlad, Midr. dibre hajamim schel Mosche Rabenu, Midr. Khonen, Traktat Hechaloth, Maasse de R. Jehoschua ben Levi, Seder Gan Eden, Othoth Ham-

---

[1]) Siehe „Targumim" u. „Septuaginta". [2]) S. d. A. [3]) Jerusch. Pesachim 5. 3. [4]) S. d. A. [5]) S. d. A. [6]) S. d. A. [7]) S. d. A. [8]) S. d. A. [9]) S. den Artikel „Midrasch Rabba". [10]) S. d. A. [11]) S. d. A. [12]) S. d. A.

schiach, Midr. Ela Eskera, Midr. Birchath Jakob, Midr. Demuth Khissa schel Schelomo, דמות כסא של שלמה, Maasse Schelomo Hamelech, Traktat Khelim, Midr. Maasse Thora, Eldad Hadani, Sefer Chanoch, Margenitha de be Rabh, Midr. Vajisu, מדרש ויסע, Midr. Alpha Beta de R. Akiba, Sefer Eliahu, Pirke Maschiach, Nistaroth de R. Simon b. Jochai, Midr. Hechaloth Rabbathi, תיכלרת רבתי, Midr. Leolam, Midr. Gadol we Gedula, Agadath Maschiach, Sefer Noach, Perek Mipirke Hechaloth, Tephillath R. Simon ben Jochai, Schemchasai we Asasel, Chaje Chanoch, Midr. Esser Galijoth, עשר גליות, Midr. Bajom Haschwii, Midr. Golioth Hapelischti, Maassijoth, Meschalim schel Schelomo Hamelech, Tephillath Mordechai we Ester, Maasse Hanemala, Midr. Keri we Lo Khetib, Midr. al Hasainin על הזיינין, Midr. de Abraham, Thepillath Schemone Esre, Agadoth Olam Katon, Agadtha de Schimon Khefa, Midr. Bechochma jassad Arez. Midr. Hallel, Chiram Melech Zor, Midr. Esser Galijoth, Maasse Daniel, Hagadath Schema Jisrael, Lekach Tob, Agadtha de Bne Mosche, Maasse Asssereth Haruge Malchuth, Midr. al Jithhallel, Sidre Deschimuscha Rabba, Perek R. Joschia, Milchamoth Melech Hamaschiach, Sudath Livjathan, Seder Gan Eden wejom hadin, Midr. Abchir, das Buch Josippon, das Buch Sohar u. a. m. Von diesen behandeln vorwiegend und speziell: α. die Ethik: unter den Apokryphen das Buch Sirach und das Buch „die Weisheit Salomos", die Zuthat im Pseudo Esra: „Von der Weisheit Serubabels", sowie das im Talmud genannte Buch „Ben Sira"; ferner der Mischna-Traktat Aboth mit dem ihm später angefügten Perek Kinjan Thora, Aboth de R. Nathan, Traktat Derech Erez Rabba und Derech Erez Sutta, Megillath Chassidim, Traktat Khalla, Perek Haschalom, Alpha Beta de R. Akiba, Midrasch Leolam, Midr. Gadol u. Gedola, Meschalim schel Schelomo Hamelech, Mischle Schualim, Mischle Kobsim משלי כוכסים, Tana de be Elia oder Seder Elia Rabba, Midrasch Temura u. a. m. β. Die Geschichte und Sage der biblischen und nachbiblischen Zeit; es gehören hierher: die Schriften des Josephus (s. d. A.), mehrere Schriften Philos (s. d. A.) u. der Apokryphen als: der Brief Jeremias, die zwei Bücher der Makkabäer, das Buch Judith, das dritte Buch Esra, die Zusätze des Buches Ester, das Buch Baruch, die Zusätze zum Buche Daniel, die Erzählung des Buches Aristeas über die Abfassung der Septuaginta u. a. m. Von den talmudischen Schriften nennen wir: die Pesachhagada, Megillath Jochasin, Megillath Taanith, Agadath Dibre hajamim, das Seder Olam, Seder Tanaim u. a. m. Aus der Reihe der kleinen Midraschin zitiren wir: Midr. Megillath Ester, Midrasch Abba Gorion, Maasse Abraham, Petirath Aharon, Petirath Mosche, Maaße Vajissu מעשה ויסעו, das Buch Serubabel, Midr. Maaße Jehudith, Midr. Chanuka, Megillath Antiochus, Dibre Hajamim schel Mosche Rabenu, Maaße de R. Jehoschua ben Levi, Maaße be Schlomo Hamelech, Midr. Golioth Hapelischti, Maassioth, Midr. de Abraham, Agadoth de R. Schimon Khefa, Chiram Melech Zor, Midr. Esser Golioth, Maaße Daniel, Agada de Bne Mosche, Maaße Assereth Haruge Malchuth, Safra de Adam, Midrasch Ele Eskera, das Buch Josippon, das Buch Hajaschar u. a. m. γ Die Geheimlehre. Vorwiegend beschäftigen sich mit der Geheimlehre von den Apokryphen: das aethiopische Henochbuch, das Buch der Jubiläen, das 4. Buch Esra, die Himmelfahrt Mosis, die Himmelfahrt des Propheten Jesaias u. a. m. Aus dem talmudischen Schriftthume gehören hierher: die Abhandlungen Maaße Merkaba und Maaße Bereschith, Sefer Jezira, Pirke de R. Eliezer, Midrasch Maajan Hachochma, מעין החכמה; Midr. Khonen, מדרש כונן; der Traktat Hechaloth, מסכת היכלות; Sefer Chanoch, Nistharoth de R. Schimon ben Jochai, נסתרות דר' שמעון בן יוחאי; Midrasch Hechaloth Rabbathi היכלות רבתי; Sefer Noach; Perek Mepirke Hechaloth, Chaje Chanoch, Midr. Bechochma Jassed Erez, Sidra Deschimuscha Rabba, Midrasch Schimchasai und Asasel, Midrasch Hasoher u. a. m. δ. Exegese und Archäologie. Speziell der Exegese und der Archäologie gehören an: Josephus Schrift: „Die jüdische Archäologie" in

20 Büchern, und die „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes" oder „Die Bücher gegen Apion"; aus den Apokryphen: der Brief Jeremias, die Erweiterung der Psalmüberschriften, die Rolle der Genealogien, מגילת יוחסים, die Rolle der Räucherspezereien, מגילת סממין; die griechischen und aramäischen Bibelübersetzungen; die Rolle über den Tempelbau מגילת בנין בית המקדש; Traktat Khelim über die Tempelgefäße, der Mischnatraktat Middoth, die Boraitha von den 32 Regeln der Exegese, der Midrasch Rabba zu dem Pentateuch und den Büchern Schir Haschirim, Ruth, Echa, Ester u. Koheleth, der Midrasch zu den Psalmen, den Büchern Samuels u. zu den Sprüchen, Midr. Birchath Jakob, Dimuth Khisse schel Schelomo Hamelech, Midrasch Bajom Haschwii, Midrasch Melechoth Hamischkan, Midr. Keri weld Kethib, Perek Vajoscha, die Massora u. a. m. ε. Die Dogmatik. Von den Apokryphen: das Buch Tobit über Vergeltung; das Buch Baruch über die Buße und die den Israeliten verheißene Erlösung; der Brief Jeremias gegen den Götzendienst; das Gebet Asarias über Gottvertrauen u. a. m. Aus den Midraschim: Traktat Gehinnom über die Hölle, Traktat Chibut Hakeber über die Grabesleiden, Seder Gan Eden über das Paradies; Othot Hamaschiach, die Zeichen des Messias, Midrasch Maaße Thora über die Gesetzesoffenbarung, Pirke Maschiach, Abschnitte vom Messias, Hagadoth Schema Jisrael über den Glauben an die Einheit Gottes; Milchamoth Melech Hamaschiach über die Kämpfe des Messias, Sudath Livjathan über das Zukunftsmahl (s. d. A.); Seder Ganeden und Jom Hadin über das Paradies und den Tag des Gerichts u. a. m. Das Nähere über diese hier genannten Schriften bitten wir in den betreffenden Artikeln nachzulesen. II. Geschichte. Gleich nach der Zusammenstellung des biblischen Schriftthums (s. Bibel) stellte sich das Bedürfniß heraus, besonders für die Volks- u. Gesetzeslehrer, die Vorträge hielten, zur Aufzeichnung von Erläuterungen gewisser Gesetzesstellen, Worterklärungen und von Redeweisen, die im Laufe der Zeit dem Volke unverständlich geworden. Es mögen solche Notizen als Randbemerkungen zum Texte verzeichnet worden sein. Mit der weitern Entwicklung der Agada zu einem selbständigen Schaffen (s. Agada), wie sie Spruch, Gleichniß und Sage dichtete und von da sich zu selbständigem Reflektiren erhob und eigene Gedanken und Betrachtungen aufstellte, die in den Volksvorträgen zur Verwendung kam, bildete sich allmählich ein eigenes Schriftthum aus, das erst später von dem biblischen als nicht zu ihm gehörig, geschieden wurde.[1]) Vermehrt wurde dasselbe durch die Anfertigung von Uebersetzungen, griechischer und aramäischer, des Pentateuchs u. der andern biblischen Bücher. So wissen wir von der griechischen Bibelübersetzung Septuaginta (s. d. A.), daß sie 150 n. schon da war.[2]) Wir nennen ferner: das Sirachbuch, das aethiopische Henochbuch, die ersten zwei Bücher der Makkabäer; aus dem Talmud: Megillath Beth Chaschmonaim, das Weisheitsbuch Salomos, das Buch Bel und der Drachen, das Buch Tobit, das Buch Baruch, das 3. und 4. Buch Esra, die geneologischen Rollen, Megillath Jochasin, im Buch Adams, das Buch der Jubiläen, die Fastenrolle, Megillath Taanith, das Buch Tigla, das Buch Laana, die Bücher Meros u. a. m., die später unter den Namen apokryphische Schriften ihre Zusammenstellung gefunden. Es versteht sich, daß diese Schriften nicht einer Richtung huldigten, sondern verschiedene Geistesrichtungen, wie dieselben aus dem Schooße des Judenthums durch die Berührung mit dem Griechenthume und den Kampf gegen die Samaritaner hervorgingen, vertraten. Der Hellenismus (s. d. A.), der zur Ausgleichung der biblischen Lehren und Gesetze mit den Anschauungen des Griechenthums alles Jüdische ummodelte und in griechischer Gewandung erscheinen ließ, sowie der Essäismus (s. d. A.) andererseits, der als Extrem des Chassidäismus (s. d. A.) in entgegengesetzter Richtung nichts Besseres zu thun glaubte, als die reine Bibellehre und das einfache Bibelwort durch Sagen und Wundergeschichten

---

[1]) Siehe: „Apokryphen". [2]) Siehe: Uebersetzung der Bibel, griechische.

zu überschütten und das Gesetz durch kleinliche Zuthaten zu überbürden; ferner der Samaritanismus (s. d. A.) und der Sadducäismus (s. d. A.), die zur Rechtfertigung und Aufrechthaltung ihrer dissentirenden Lehren und Bibelauffassung in Schrift und Wort nicht unthätig geblieben —, waren es, welche diese Schriften hervorbrachten und unter das Volk verbreiteten. Man betrachtete sie als zum heiligen Schriftthum gehörig, was verschiedene Spaltungen und immer neue Sektenbildungen zur Folge hatte. Das schien den Wächtern des Judenthums gar zu gefährlich. „Ihr Weisen, seid vorsichtig in euren Lehren, vielleicht verschuldet ihr das Exil und kommt zur Stätte bösen Wassers; es trinken die Jünger nach euch mit Durst eure Lehren, und da wird der Name Gottes entweiht“.[1]) Man stellte daher den biblischen Kanon fest und schied eine Menge Schriften aus demselben, von denen Viele als apokryph erklärt und „apokryphische Bücher, ספרים גנוזים, bezeichnet wurden, andere erklärte man als außerhalb des Judenthums stehend, ספרים חצונים, Externe Schriften, und verbot sie ganz und gar.[2]) Auch damit beruhigte man sich noch nicht, sondern unterwarf mehrere Bücher als das Buch Ezechiel,[3]) das Hohelied die Sprüche Salomos,[4]) und das Buch Koheleth[5]) einer strengen Prüfung, sodaß deren Beibehaltung bei den bibl. Schriften viel Mühe kostete. Der Bestand des Judenthums durch die Zuname dieses Schriftthums schien so sehr bedroht, daß man es rathsam hielt, das Niederschreiben der Agada und die Abfassung von agadischen Schriften ganz und gar zu verbieten. Nur die biblischen Bücher sollten als Schriftthum existiren, alles Andere, Halacha und Agada, durften nur mündlich von Mann auf Mann übergehen. Freilich konnte dieses Verbot nicht durchgreifen und allgemeine Geltung sich erringen. Halacha und Agada wurden doch immer niedergeschrieben, aber im Ganzen war man auf die als apokryph und extern bezeichneten Bücher aufmerksam und suchte sie mehr zu entfernen. Das Lesen der Letztern wurde sogar mit dem Verlust der ewigen Seligkeit verboten. Die Stellen darüber sind: „Mehr als diese, sei gemahnt, mein Sohn! Denn Jeder, der mehr als 24 Bücher in sein Haus bringt, der bringt Zerrüttung in sein Haus als z. B. das Buch Sirach und das Buch Tigla“ (s. d. A.); „Vieles Sinnen ermüdet das Fleisch“, d. h. diese sind wohl zum Nachsinnen gestattet, aber nicht zur Ermüdung des Fleisches“ d. h. nicht zum anhaltenden Studium.[6]) Deutlicher: „Wer sie liest, lese sie, als wenn er in einem Briefe lesen möchte“.[7]) Es war also das Lesen derselben nicht verboten; nur daß sie nicht zu den heiligen Schriften gehörten, deren Studien eine Pflicht des Israeliten war. Wir zitiren in Bezug darauf noch eine dritte Stelle: „Und alle Schriften, die von da ab (d. h. nach Schließung des biblischen Kanons) geschrieben wurden, verunreinigen nicht die Hände“.[8]) „Die Händeverunreinigung war nur bei den wirklich biblischen Büchern.[9]) Strenger jedoch ging man gegen die externen Schriften ,ספרים חצונים, vor, die als nicht mehr auf dem Boden des Judenthums stehend, betrachtet wurden. Wir hören darüber: „Und diese, ואלו, haben keinen Antheil an der zukünftigen Welt. R. Akiba sagte: „Auch der, welcher in den externen Schriften liest, und wer eine Wunde bespricht d. h. über sie den V. 2 M. 15. 26. lispelt.[10]) Diese externen Schriften werden im Talmud als „Ketzerbücher“, „Bücher der Minin“ ,ספרי מינין, bezeichnet.[11]) Von den Ketzerbüchern „Sifre Menin“ heißt es auf einer andern Stelle: „denn sie stiften Feind-

---

[1]) Aboth. I. 11. [2]) Sanh. [3]) Sabbath S 14 β. [4]) Aboth de R. Nathan Abth. 1. [5]) Sabbath S. 30 β. Mehreres siehe: „Bibel“ und „Apokryphen“. [6]) Midrasch rabba zur Stelle: ויותר מהמה הוהר בני שבל המכנים בתוך בותו יותר מכ״ר ספרים מהומה הוא מכנים בביתו בגון ספר בן סירא וספר בן תגלא. [7]) Jeruschalmi Sanhedrin Abschn. 10 S. 28 a. הקורא בה כקורא באגרת. [8]) Mischna Jaddajin, Absch. 2. Tos. daselbst. [9]) Siehe: „Bibel“ und „Händewaschen“. [10]) Mischna Sanhedrin 10. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא ר׳ עקיבא אומר אף הקורא בספרים חצונים והלוחש על המכה. [11]) Sanh. Nach dem Texte bei Alphasi, da es in unserm Text heißt: ספרי צדוקים Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 10. S. 28 a. werden als externe Schriften das Sirachbuch und das Buch Ben Laana כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה was jedoch bei richtiger Beachtung des Plurals „ספרי“, Bücher Ben Sira — incorrekt sein muß und mit Recht vermuthet Joel hier: ספרי בן סטדא.

schaft zwischen den Israeliten und ihrem Vater im Himmel!"[1]) Sehen wir uns die oben genannten ausgeschiedenen Bücher nochmals an, so haben wir bei denselben sowol essäische Schriften (das Henochbuch, das Buch der Jubiläen u. a. m.), als auch Schriften der Hellenisten oder die sich dem Hellenismus zuneigen zu verstehen; man hat also die Bücher von beiden extremen Richtungen, der nach Rechts (des Essäismus), als auch der nach Links (des Hellenismus) ausgeschieden. Die verbotene Agada war daher sowol die des extremen Mystizismus, aus dessen Lehren theilweise das Christenthum sich aufgebaut, als auch die des extremen Hellenismus, wie dersebe sich aus den Theosophien Philos zum späteren Gnostizismus entwickelt hat. In den Artikeln: „Agada", Simon ben Soma" u. a. m. haben wir nachgewiesen, wie sehr man jede Abweichung davon verpönt und auf die Reinerhaltung der Agada bedacht war. Doch wir haben es hier nur mit der Geschichte deren Schriftthums zu thun, die wir hier weiter besprechen wollen. Wie es sich mit dem Verbot des Niederschreibens der Agada überhaupt verhalten habe, darüber hören wir erst wieder die Lehrer des 3. Jahrh. n. sprechen. Wir schließen daraus, daß um diese Zeit die Ueberhandnahme des agadischen Schriftthums die Erneuerung der Verbote veranlaßt habe. R. Chija (i. 3. Jahrh.) sah ein Buch der Agada und sagte: „Wenn auch das darin gut ist, möge doch die Hand dessen, der es geschrieben, abgehauen werden".[2]) R. Josua b. Levi (s. d. A.) lehrte: „Wer die Agada schreibt, hat keinen Antheil in der künftigen Welt".[3]) Ebenso schimpfte R. Sera über die Agadaschriften und nannte sie „Zauberbücher" ספרי דקיסמין.[4]) Doch wird von R. Jochanan und R. Simon b. Lakisch erzählt, daß sie in den Büchern der Agada studirt hatten und als man sie darüber zur Rede stellte, antworteten sie: „Besser, das ein Thoraverbot vernichtet wird, als daß die Thora vergessen werde.[5]) R. Jochanan lehrte ausdrücklich: „Wer Agada aus dem Buche lernt, wird sie nicht bald vergessen".[6]) Auch von den Lehrern des 4. Jahrh. R. Pappa u. R. Huna b. Jehoschua, wird erzählt, daß sie sich der Agadabücher in ihren Vorträgen bedienten.[7]) Auch von R. Josua b. Levi, der jenen obigen strengen Ausspruch gegen die Agadaschriften macht, wird an andern Stellen erzählt, daß er ein Freund der Agada war und selbst Agadaschriften פנקסאות, hatte.[8]) Wir vermuthen daher, daß diese Verbote nur gegen die verbotene Agada nach Rechts und nach Links (s. oben) gerichtet waren. Doch auch diese Schriften haben sich erhalten, und bitte ich über dieselben den Artikel „Mystik" nachzuschlagen und die in Theil I. dieses Artikels aufgezählten Schriften zu beachten und in die sie betreffenden Artikel einzusehen.

Agadath Bereschith, אגדת בראשית. Agadisches Sammelwerk, von 83 Abschnitten zum 1 B. Mosis, von denen je 3 Abschnitte immer ein Thema behandeln, sodaß der erste Abschnitt an einen Vers aus dem 1 B. Mosis, der zweite an einen Vers aus den Propheten und der dritte an einen der Kethubim (Hagiographen) anknüpft. Dasselbe enthält höchst interessante Ausführungen, die mehr gelesen und zu exegetischen und homiletischen Arbeiten benutzt zu werden verdienen. Die Dreitheilung der Behandlung erinnert an essäischen Ursprung, bei denen die Dreizahl sehr beliebt war und als heilig galt.[9]) Eine schöne und correkte Ausgabe ist die im Jellineks Beth Hamidrasch Theil IV. Mehreres siehe: „Midraschim, kleine".

Agadetha de B'ne Mosche, אגדתא דבני משה. Agadaschrift jüngern Ursprunges, welche die Sagen von den Geschicken und dem Verbleiben der zehn Stämme (s. d. A.) enthält und an 1 M. 30. 24. anknüpft. Abgedruckt befindet sich dieselbe in Beth Hamidrasch Theil VI.

---

[1]) Sabbath. [2]) Jeruschalmi Sabbath Absch. 16 [3]) das. [4]) Jeruschalmi Maaseroth Absch. 3. [5]) Temura S. 14a. [6]) Jeruschalmi Berachot Absch. 8. [7]) Sabbath S. 89a. [8]) Siehe „Josua b. Levi" und „Agada". [9]) Siehe darüber die Art. „Essäer". „Heilige Gemeinde".

Agadetha de Simon Kepha, אגדתא דשמעון כיפא. Diese agadische Schrift enthält eine Petruslegende, die in verschiedenen Bearbeitungen unter den Juden des Mittelalters sich erhalten hat. Dieselbe erzählt, daß die Nichtfeierung gemeinschaftlicher Feste zwischen Christen und Juden und die Abschaffung des mosaischen Gesetzes, der Beschneidung u. s. w. im Christenthume die völlige Trennung der Christen von den Juden bezweckte, was den Frieden zwischen beiden erzielen sollten. Simon Kepha (Petrus) wurde von den Juden hierzu in die Versammlungen der Christen geschickt, um dieses zu bewirken. Abgedruckt sind diese Petruslegenden ebenfalls in den Midraschsammlungen. Beth Hamidrasch Theil V. und Theil VI.

Agadath Olam Katon, אגדת עולם קטן. Agadaschrift, die den Menschen als Mikrokosmos, das Universum im Kleinen, darstellt. Es werden am Menschen Parallelen für Sonne, Mond, Sterne, Sternbilder, Luft, Stürme und Feuer, Wolken, Regenbogen u. s. w. nachgewiesen. Interessant ist darin die Schilderung des Herzens;[1]) ebenso die Vergleichung der Zunge mit dem Meere.[2]) Abgedruckt befindet sich diese Schrift in Beth Hamidrasch V. Vergl. hierzu Jellineks Joseph Iben Zadik, Mikrokosmos, Leipzig 1854 u. Frankels Monatsschrift 3. Jahrg. S. 159 ff.

Agadath Maschiach אגדת משיח. Diese Schrift hat die messianische Sage von den letzten sieben Jahren vor der Erscheinung des Messias ben David. Von Obergaliläa führt der Messias Sohn Joseph die Israeliten zum Siege, aber findet dann den Untergang; es tritt eine Leidenszeit für Israel ein, worauf der Messias Sohn David erscheint und die Erlösung bringt. Auch diese Schrift ist im Beth Hamidrasch Theil III abgedruckt. Vergleiche hierzu noch die Stücke daselbst das Buch Serubabel in Theil II., sowie die Schrift טעם זקנ׳ם Frankfurt a/M. 1854. Targum jeruschalmi zu 4 M. 11. 26. und den Artikel „Messias Sohn Joseph" in dieser Real-Encyclop. Abth. II; ferner B. 9 Zeitschr. der D. M. Gesellschaft 4. Heft die Arbeit von B. Beer.

Agadath Schemone Esre, אגדת שמונה עשרה. Agadische Schrift, ebenfalls im Beth Hamidrasch Th. V. abgedruckt, welche für die einzelnen Stücke des Achzehngebetes, Schemone Esre (s. d. A.) Anknüpfungen in der ältern israelitischen Geschichte auffindet und in ihr vorbedeutet, nachweist.

Alabarch *Ἀλαβάρχης*, auch: Arabarch, *Ἀραβάρχης* oder: Ethnarch, *Ἐθνάρχης*, auch: Genarch *Γεναρχης*. I. Name, Bedeutung, Würde u. Stellung. Diese vier Namen bezeichneten das Oberhaupt der Juden Aegyptens, speziell der in Alexandrien, die bald eine größere, bald eine kleine Machtvollkommenheit bedeuten und auf den Wechsel dessen Macht und Stellung unter den verschiedenen Oberherren Aegyptenszurückzuführen sind. „Alabarch" u. „Arabarch" ist eine Benennung, die Verschiedenheit der ersten Silbe „Al" und „Ar" bei diesem Namen beruht auf der Lautverwechselung des „l" und „r" im Griechischen, nach der derselbe in Palästina „Alabarch",[3]) und in Alexandrien und Rom „Arabarch",[4]) hieß. Der Name „Arabarch" ist eine Zusammensetzung von „Araba" u. „arches" und bedeutet „Oberhaupt der arabischen Landschaft Aegyptens", nämlich des von Juden bewohnten Theiles von Aegypten, der als eine Arabiae nomos, Arabischer Kreis, Arabische „Landschaft" angesehen wurde. „Arabarch" wäre demnach eine Benennung des Oberhauptes eines Landestheils Aegyptens, gleich andern ähnlichen Namen als z. B. Galatarch, Syriarch, Cypriarch u. a. m.[5]) Man versteht darunter

---

[1]) Davon schon im Midrasch rabba zu Koheleth 1. 16. [2]) Auch im Beth hamidrasch III. S. 13. [3]) Nach der Zitirung dieses Namens bei Josephus a. m. St. Noch in Sifre zu 5 M. 1. 1. kommt diese Bennennung „Alabarches" לברכס in einer Erklärung des Wortes אברך von R. Jose Darmaskres eines Lehrers d. 2. Jahrh. n., vor. Vergl Geigers Zeitschr. III. S. 281. [4]) Siehe weiter; vgl. über diese Namen Geigers Zeitschr. V. 214. wo richtig auf Cicero ad Att. II. 17. 3. u. Juvenal I. 130. hingewiesen wird, wo nicht Alabarches, sondern „Arabarches" dieser jüdische Würdenträger heißt. [5]) 2 Macc. 12. 2.

einen vom Oberherrn eingesetzten oder anerkannten Volksfürsten, der jenem verantwortlich ist. Eine andere Bedeutung haben die zwei andern Namen „Ethnarch", „Volksfürst", u. „Genarch", „Stammfürst", welche diesen Würdenträger nicht mehr als einen „Landesgebieter", Landesfürsten", sondern als einen „Volks- oder Stammfürsten angeben und ihn als das Oberhaupt eines Volkes oder Stammes, der Juden Alexandriens, bezeichnen. Vielleicht deutet dieser Name auf eine später geschmälerte Macht desselben. Im Ganzen war es eine Art fürstliche Würde, die der „Alabarch" inne hatte gleich der des Resch Galutha, des Exilsfürsten, Exilsoberhauptes (s. d. A.), der Juden in Babylonien und des spätern „Nassi" (s. d. A.), Fürsten, der Juden in Palästina unter römischer Herrschaft. Der Geograph Strabo[1]) sagt von den Juden Alexandriens: „Es besteht auch ihr Ethnarch, der das Volk regiert und die Rechtsstreitigkeiten entscheidet, für die Handelsverträge und (kaiserliche) Verordnungen Sorge trägt." Nach dem Bericht von Philo[2]) war neben dem Alabarchen oder Genarchen ein jüdischer Senat von 70 Mitgliedern, der von Augustus bestätigt wurde und der dem Genarchen zur Seite stand, um gemeinschaftlich die Funktionen zu verwalten. Hierzu kam die Oberleitung des Heliopolitanischen Staates (Onion) und die Bewachung der Flüsse der Nilmündungen und des Meeres, betreffend die Einforderung der Hafenzölle, womit sie schon von den Ptolemäern wegen ihrer Treue gegen sie betraut wurden.[3]) Auch der Mann, der den Kaiserlichen Fiskus zu vertreten hatte, führte den Namen: „Alabarch".[4]) Ein Lehrer aus dem 2. Jahrh. n., R. Jose aus Darmaskus, sagt von der amtlichen Stellung des Alabarchen: „Alles muß durch seine Hand gehen".[5]) II. Geschichte. Erst aus der Zeit des Kaisers Augustus erhalten wir sichere Nachricht über die Namen und Würden des Alabarchen, doch ist die Alabarchenwürde eine viel ältere, wohl aus der Zeit der Ptolemäer. Unter ihnen, besonders unter Ptolemäus VI. Philometer, erfreuten sich die Juden einer sehr günstigen Stellung. Josephus erzählt, er und seine Frau Cleopatra haben Onias und Dositheos ihr ganzes Reich anvertraut und sie zu Strategen ihrer ganzen Armee erhoben (170 v.).[6]) Ferner heißt es daselbst, daß die ägyptischen Könige den Juden Alexandriens wegen ihrer Treue die Bewachung des Flusses (die Einforderung des Hafenzolles) anvertrauten. Ueber den Fortbestand dieser Alabarchenwürde, mit der die Ueberwachung der Hafenzölle (siehe oben) mit verbunden war, berichtet Josephus, Augustus habe nach dem Tode eines Ethnarchen die Ethnarchie weiter bestehen lassen, worüber ein eigenes Edikt ausgestellt wurde.[7]) Aelter ist der Bericht von dem Geographen Strabo über die Alabarchenwürde und deren Funktionen.[8]) In einer Urkunde für die Juden Alexandriens von Claudius wird ausdrücklich hervorgehoben, Augustus habe den Judäern in Alexandrien ihre Privilege gelassen, als das der Gleichstellung mit den andern Griechen und des Rechtes, einen eigenen Ethnarchen zu haben, und sie bei ihren Gesetzen zu belassen, daß sie nicht gezwungen werden, ihre Religionsgesetze zu übertreten. Dasselbe habe schon früher Julius Cäsar bestätigt und in eine Säule eingraben lassen.[9]) Dieses Privileg zur Belassung eines eigenen Oberhauptes (Alabarchen) zur Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheit war eine besondere Gnade gegen die Juden, da nach Dio Cassius 17. 17. Augustus dieses nicht den andern Alexandrinern gestattet hatte. Ueber die fernere Geschichte der Alabarchen wird erzählt, der Kaiser Klaudius habe den Alabarchen Alexander Lysimachus, den der Kaiser Kajus in den Kerker werfen ließ, wieder freigegeben (i. J. 42).[10]) Unter Klaudius war auch ein Alabarch Demetrios, der die

---

[1]) Wird zitirt in Joseph Antt. XIV. 7. 2. [2]) Philo in Flcacum edit Mang. II. 527 ff. [3]) Joseph. Contr. Apionem II. 15. Dieser Hafenzoll wurde noch im 4 Jahrh. „vectigal Arabarchiae genannt. Codex Theodosianus IV. 12. 9. [4]) Justin. edicta XI. 2. corp. jur. edit. Lips. III. 101. [5]) Sifre zu 5 M. 1. 1. לברכום שהכל נכנם ויוצא תחת ידו. [6]) Joseph. contr. Apionem II. 15. [7]) Joseph. Antt. XIX. 5. 5. [8]) In Joseph. Antt. XIV. 7. 2. [9]) Joseph. contr. Apionem II. 4. [10]) Joseph. Antt. XIX. V. 1.

Schwester Agrippas II. heirathete.[1]) Ferner berichtet man, daß Alexander, der Vater des Tiberius Alexander, die Alabarchenwürde bekleidete.[2]) Dieser Alexander war es, der Agrippa I., als er noch Privatmann war, Vorschüsse machte, sodaß derselbe in Rom als Prinz auftreten konnte (36 v.);[3]) auch ließ er die Pforten des Tempels zu Jerusalem mit Gold und Silber verzieren (Joseph b. j. V. 5.) Beide waren bei der Eroberung Jerusalems unter Titus mit thätig. Tiberius Alexander trat später zum Heidenthume über. Philo, der berühmte jüdische Philosoph Alexandriens (s. Philo), wird als Sohn des Alexander und Bruder des Tiberius Alexander bezeichnet.[4]) Tiberius Alexander war es, der bei dem Aufstande der alexandrinischen Judäer gegen die Griechen unter ihnen ein Blutbad anrichten ließ; er war Präfekt von Aegypten.[5]) Im Jahre 73 wurde der Oniastempel (s. d. A.) in Heliopolis geschlossen, womit die frühere Bedeutung der Alabarchie aufhörte. Der Alabarch war nicht mehr der Fürst eines Landestheils Aegyptens, sondern nur noch das Oberhaupt der Juden Alexandriens, mit dem Amte zur Ueberwachung der Hafenzölle. So spricht noch ein Lehrer des 2. Jahrh. n. von dem Alabarchen und dessen Macht.

Amalek, עמלק, ein den Israeliten feindlicher Volksstamm, edomitischer Herkunft von einem Enkel Esaus,[6]) meist an der südwestlichen Grenze Palästinas, an dem Gebiete der Philister u. an dem Gebirge Seir, von Havila bis Sur,[7]) der Israel nach dem Auszuge aus Aegypten feindlich überfiel, um es zu schwächen und zu bekriegen, was ihm jedoch nicht gelang. Durch die tapfere Gegenwehr des israelitischen Volkes unter der Anführung Josuas und durch die Aufmunterung Mosis, der mit zum Himmel ausgestreckten Händen für Israel betete, wurde Amalek besiegt und zurückgeschlagen. Wegen dieses ohne Ursache unternommenen Ueberfalls wurde gegen ihn ein Vernichtungskampf beschworen, der erst nach der Eroberung Palästinas beginnen sollte.[8]) Aber auch er wiederholte seine Feindseligkeiten in Verbindung mit anderen Völkerschaften Palästinas, bald mit den Kananitern[9]) bald mit den Ammonitern[10]) und Midjanitern.[11]) Einen Vernichtungszug gegen ihn unternahm Saul, der dessen König Agag lebendig gefangen nahm.[12]) Diesen Sieg hatte er in der Nähe von Karmel, 3 Stunden südlich von Hebron, errungen, wo er sich ein Denkzeichen, wahrscheinlich zum Andenken dieses Sieges, errichten ließ.[13]) Doch ward Amalek noch nicht völlig vernichtet, was Saul zum Vorwurf gemacht wird.[14]) Später machte David, ehe er König wurde, von Ziklag aus Einfälle in das Gebiet der Amalekiter.[15]) Auch als König setzte er die Feindseligkeiten gegen sie fort.[16]) Der Rest der Amalekiten wurde erst unter dem Könige Hiskia von den Simeoniten vernichtet, die dessen Wohnsitze eroberten und in Besitz nahmen.[17]) In der Agada (s. d. A.) des talmudischen Schriftthums werden uns diese Begebenheiten, der Ueberfall Amaleks, und die Folgen desselben, besprochen. a. Sein Ueberfall. Derselbe wird als Werk der Bosheit bezeichnet. Denn tief im Lande hatte Amalek seinen Wohnsitz; er mußte auf seinem Zuge gegen die Israeliten in der Wüste das Gebiet mehrerer Völkerschaften durchziehen: „Amalek wohnte im Süden des Landes, Chiti, Jebussi und Emori auf dem Gebirge und der Kanaaniter am Meere (4 M. 16. 29).[18]) Er begnügte sich nicht, allein als Feind aufzutreten, sondern überredete hierzu auch andere Völkerschaften, von denen sich mehrere seinem Kriegszuge gegen Israel anschlossen und den Angriff wiederholten.[19]) Sein plötzlicher Ueberfall wird mit dem eines Heuschreckenschwarms verglichen.[20]) In Bezug darauf wird sein Name „Amalek", עמלק bald (zerlegt in עם־ילק) als „Heuschreckenschwarm", bald

---

[1]) Daselbst XX. 7. 3. [2]) Das. XX. 5. 2. [3]) Joseph. Antt. 18. 6. 3. [4]) Joseph Antt. 8. 1. [5]) Joseph b. j. II. 18. 8. [6]) 1 M. 36. 40. [7]) 4 M. 13. 29; 1 S. 27. 8; 1 Chr. 4. 43. [8]) 2 M. 17. 15. 5 M. 25. 17—19 [9]) 4 M. 14 45. 5 M. 1. 45. [10]) Richter 13. 13. [11]) Das. 6. 3. 33; 7. 12. [12]) 1 S. 15 3-9. [13]) Das. V. 12. [14]) 1 S. 28. 18. [15]) 1 S. 27. [16]) 2 S. 8. 12. 1 Chr. 18. 11. [17]) Das. 4. 42. [18]) Tanchuma zu Beschalach. [19]) Daselbst. [20]) Midrasch rabba zu כיתשא.

(zerlegt in עם ללוק דמו) als „Blutdürstiger" erklärt.[1]) Weiter wird Amalek als Urtypus der Feinde Israels bezeichnet. „Dahin war das Heil, die Ruhe und die Erholung; es trat Zorn ein" (Hiob 3,26.), das zielt auf die Blutbefehle Pharaos und den Ueberfall Amaleks.[2]) Oder: „Dahin war das Heil", das ist Israels Exil in Babel; „dahin die Ruhe", das zielt auf die Verfolgungen der Israeliten im persischmethischen Reiche unter Ahasveros; „dahin die Erholung" das auf den feindlichen Angriff der Griechen unter Antiochus Epiphanes; „und es kam der Zorn" das auf das Verfahren Roms, Edoms, des Stammgenossen Amaleks.[3]) Die Religionsverfolgungen gegen die Juden unter Hadrian u. späterer Zeit werden als Werke Amaleks bezeichnet. Als Amalek eindrang, um Israel dem Schutze seines Vaters im Himmel zu entführen, betete Moses vor Gott: „Herr der Welt! dieser Frevler will deine Söhne dir entführen, das Buch deiner Lehre, das du gegeben, wozu? wer wird darin lesen? Herr der Welt! diese Söhne und Töchter, die in alle Welt zerstreut deinen Namen verkünden sollen, werden von diesem Frevler, fern von dem Schutze deiner Liebe, getödtet, wer wird nun deinen Namen lehren und deine Lehre verkünden?"[4]) Die daraus sich ergebende Lehre ist: „Hochmuth erniedrigt den Menschen, aber Demuth verleiht ihm den Sieg" (Spr. Sal. 29,23).[5]) b. Die Folgen dieses Kampfes. Dieselben werden als aus der Befestigung des israelitischen Volkes in seinem Gottesglauben bestehend, bezeichnet. „Nur die Schwachen" d. h. die sich außerhalb des göttl. Schutzes dachten, erreichte die Hand Amaleks.[6]) Amalek war eine gute Zuchtruthe in der Hand Gottes,[7]) durch ihn sollte Israel die Ueberzeugung erlangen, daß es von Gott geschützt wird und ohne diesen göttlichen Schutz es untergehe. Eine Zuflucht ist er mir am Tage der Noth (Psalm 9,10), das ist, heißt es, der Krieg mit Amalek.[8]) Bereits war Israel von seinem Gotte abgefallen, murrte und rief: „Ist auch Gott unter uns?" (2. M. 17, 2). Darum mußte Amalek, der Undankbare, kommen und bestrafen die Undankbaren.[9]) Ein Sohn, lautet hierzu ein Gleichniß, sollte einst mit seinem Vater eine weite Reise unternehmen. Der Vater, voll Zartgefühl gegen seinen Sohn, fürchtete, derselbe könnte durch allzugroße Uebermühung leicht einer Krankheit anheimfallen, er nahm ihn auf seine Schulter, trug ihn liebevoll den ganzen Weg, ließ ihm nichts entgehen und rechnete so auf dessen dankbare Anerkennung. Aber wie getäuscht fand er sich, als er ihn eines Tages fragen hörte: Sahest Du nicht meinen Vater? wo ist denn mein Vater? So fragst du? entgegnete darauf der Vater, du weißt nicht, wer dich trägt, schützt und pflegt? Nun, du sollst es wissen! Er warf ihn auf die Erde, wo er bald darauf von einem Hunde gebissen wurde. Vater! mein Vater! rief erschrocken der Sohn. Also ging es auch Israel. Gott erlöste es aus Aegypten, speiste es in der Wüste mit Manna, sorgte für Wasser, Fleisch und dennoch murrte es und rief: Ist wohl auch der Ewige unter uns? (2. M. 17, 8.) So mußte Amalek kommen, um sie von dem Dasein Gottes zu überzeugen.[10]) Die von Moses gegen den Himmel ausgestreckten Arme bei dem Kampfe sollten Israel belehren, wohin es Hände und Herz zu erheben habe, so es siegen soll.[11])

Aphrodite. אפרודיטי, *Ἀφροδίτη*, Aphrodite. Bekannte griechische Göttin Venus. Im Talmud wird erzählt, daß der Patriarch R. Gamliel kein Bedenken hatte, in dem Bade der Aphrodite, d. h. wo ihre Statue stand, zu baden. Als er darüber von einem Proklos gefragt wurde, antwortete er: „Ich kam nicht in ihr Gebiet, sondern sie in das meinige; man sagt nicht: „das Bad ist zur Zier der Aphrodite, sondern die Aphrodite ist eine Verzierung des Bades!"[12]). Eine andere Stelle berichtet, daß R. Simon b. Lakisch sah, wie man im Bade vor der Aphrodite sprengte.[13])

---

[1]) Daselbst. [2]) Das. zu 2 M. Absch. 26. [3]) Das. [4]) Das. [5]) Midr. rabba 4 M. Absch. 13. [6]) Tanchuma zu כיתשא. [7]) Das. zu בשלח. [8]) Midr. r. 2 M. Absch. 23. [9]) Tanchuma zu בשלח. [10]) Midr. r. 1 M. Abschn. 25. Tanchuma zu יתרו. Midr. r. 2 M. Absch. 26. [11]) **Tanchuma zu בשלח.** [12]) Aboda Sara S. 44*β*. [13]) Jeruschalmi Schebiith Absch. 8. S. 38*β*.

Aristeas, אריסטיאס. Alexandrinischer, gebildeter Jude am Hofe Ptolemäus Philadelphus (284—246 v.), der angeblich die nach ihm genannte Schrift, den „Aristeasbrief" verfaßt haben soll. Dieselbe[1]) erzählt von der Entstehung der griech. Bibelübersetzung Septuaginta (s. d. A.), giebt Aufschlüsse über einen großen Theil des jüdischen Gesetzes, bringt da und dort eingestreut von der Glaubens- und Sittenlehre des Judenthums und berichtet über Jerusalem, den Tempel, die Priester, den Hohenpriester, die Priesterkleider, die Burg Zions, den Boden, die Größe Palästinas, den Jordan, den Ackerbau, die Viehzucht und andere Volksbeschäftigung. Sie ist im Geiste des Hellenismus in Alexandrien (s. Hellenismus), zu dessen Produktionen sie gehört, abgefaßt, hat unverkennbar eine apologetische Tendenz, die verkannte und angefeindete Lehre des Judenthums[2]) in ein besseres Licht zu setzen und sie in den Augen der Griechen zu heben. Wir geben hier den Inhalt derselben kurz an. Demetrius Phalerius, der Bibliothekar des Königs Ptolemäus Philadelphus, machte diesen in einem Vortrage über die bereits in seiner Bibliothek angesammelten Bücher darauf aufmerksam, daß auch die Gesetze der Juden einer Uebersetzung ins Griechische und einer Aufnahme in die Bibliothek werth seien. Der König erklärte deshalb an den Hohenpriester nach Jerusalem zu schreiben. Aristeas, der damals am Hofe war, benutzte diesen günstigen Augenblick zur Fürbitte bei dem König um Freilassung der in Leibeigenschaft schmachtenden Juden. Philadelphus war gnädig und befahl die Auslösung derselben auf seine Kosten. Es wurden über 100,000 M. losgekauft. Auch Demetrius bat in einer Schrift, der König wolle dahin wirken, daß man gute Uebersetzer für die jüdischen Gesetzbücher erhalte. Philadelphus läßt deshalb an den Hohenpriester Elasar in Jerusalem ein Schreiben anfertigen und wählt zur Ueberbringung desselben zwei Gesandte, den Aristeas und den Leibwächterobersten Andreas, denen er viele werthvolle Geschenke für den Hohenpriester mitgiebt. Elasar nahm die Männer glänzend auf, zeigte ihnen alle Merkwürdigkeiten Jerusalems, des Tempels u. a. m., ertheilte ihnen Aufschluß über viele Gesetze und Institutionen, den Tempel und dessen unterirdischen Wassern, den Hohenpriester und seine Kleidung, die Burg Zion, die Stadt Jerusalem u. a. m., las das königliche Anschreiben in einer Volksversammlung vor. Darauf wählte er 72 Schriftgelehrte, die mit der griechischen Wissenschaft und den griechischen Sitten vertraut waren, 6 aus jedem Stamme (?), die er zu Uebersetzern bestimmte und mit den Gesandten nach Alexandrien mitschickte. Bei der Abreise überreichte er ihnen eine Abschrift des Gesetzes auf Pergament mit goldenen Buchstaben, ein Schreiben an Philadelphus, in welchem er die Namen der Uebersetzer angab und um deren Rücksendung nach vollbrachtem Werke bat. So langten die Gesandten in Aegypten an, berichteten dem Könige von ihrem Empfange, von Jerusalem ꝛc. Philadelphus war über diese glückliche Ausführung so sehr erfreut, daß er beim Anblick der Gesetzesrollen Thränen vergoß. Die Mitgekommenen wurden sodann sieben Tage nacheinander zur Tafel geladen, von denen immer an 10 bezüglich 11 Fragen zur Beantwortung vorgelegt wurden. Die Antworten fielen so sehr befriedigend aus, daß Jeder von ihnen mit 3 Talenten und einem Sklaven beschenkt wurde. Nach fernern drei Tagen führte sie Demetrius nach der Insel Pharos, wo er ihnen ein prächtiges Haus zu ungestörtem Aufenthalte anwies; jeden Morgen kamen sie an den Hof, um den König zu begrüßen und arbeiteten an der Uebersetzung bis zur 9. Tagesstunde. In 72 Tagen waren sie mit derselben fertig. Demetrius las dieselbe darauf den dorthin versammelten Juden vor, die sie lobten und ihn baten, eine Abschrift derselben ihren Häuptern zu geben. Auch der König war über die gelungene Uebersetzung höchst erfreut und wunderte sich, warum man diese erhabenen Bücher nicht schon früher unter den

---

[1]) Abgedruckt bei Josephus ed. Haverkamp II. S. 103—132; anders bei Philo de vita Mosis II. 5—7. Vergl. Kurtz, Aristeae epistola, Bern 1872. [2]) Siehe: „Religionsgespräche".

Hellenen bekannt gemacht habe. Demetrius antwortete: „Weil die Gesetzgebung heilig ist und von Gott selbst herrühre, durfte sie nicht verbreitet werden". Die anwesenden Priester, Schriftgelehrten und Volkshäupter beschlossen in Betracht der Vortrefflichkeit dieser Uebersetzung keine Veränderung an derselben vornehmen zu lassen. Sie belegten auf Antrieb des Demetrius Jeden mit dem Fluch, der an ihr etwas ändern würde. Die 72 Uebersetzer wurden reich beschenkt, auch mit Geschenken für den Hohenpriester Elasar besonders nach Jerusalem zurückgeschickt. Uns interessiren hier, da wir in dem Artikel „Uebersetzung, griechische", die hier gegebenene Erzählung von der Entstehung der Septuaginta schon behandelt haben, nur noch die angeblich ertheilten Aufschlüsse über mehrere Gesetze und Institutionen, sowie die in den angeblichen Antworten der Uebersetzer an Philadelphus ausgesprochenen Lehren des Judenthums, die wir, bevor wir zu den Erörterungen über die Unechtheit und die Abfassungszeit dieser Schrift übergehen, darstellen wollen. a. die Speisegesetze. Es ist angeblich Aristeas der auf seine Frage, warum Moses solch sonderbare Gesetze über den Genuß gewisser Speisen oder die Enthaltung von denselben gegeben habe, zur Antwort erhält. Moses habe durch dieselben sein Volk von allen andern, dem Götzendienste ergebenen Nationen, trennen wollen; die Israeliten sollten dadurch gleichsam mit unzerstörbaren Wällen und eisernen Mauern umgeben werden, damit sie sich in keiner Weise mit den abgöttischen Völkern vermischen. Neben diesem Grund haben sie noch einen symbolisch ethischen. Die Vögel, die wir essen dürfen, sind zahm und von vorzüglicher Reinheit und nähren sich von Weizen und Hülsenfrüchten, dagegen sind die verbotenen wild, fleischfressend und gewaltthätig, rauben und fallen sogar über lebendige und todte Menschen her. Moses hat daher diese unrein genannt und mit dem Verbote derselben Gerechtigkeit und Mäßigkeit, Enthaltung von aller Gewaltthat, lehren wollen. Auch die zum Genuß gestatteten vierfüßigen Thiere sind mit ihren gespaltenen Klauen nnd in ihrer Eigenschaft des Wiederkauens symbolische Bilder der hohen Sittlichkeit. Die gespaltenen Klauen lehren bildlich, alles sorgfältig zu scheiden und nach Gerechtigkeit einzurichten und uns vor unerlaubter fleischlicher Vermischung zu hüten. Die meisten Völker beschmutzen sich durch fleischliche Vermischung der unerlaubten Art. Ganze Städte rühmen sich der Wollust mit Männern, des Umganges mit Wöchnerinnen und mit ihren eigenen Töchtern. Das Wiederkauen derselben ist das Bild, wie der Mensch seines eigenen Lebens im Hinblick auf Gott und dessen Vorsehung eingedenk sein soll. Diesen Grund haben auch die Gesetze von der Pfostenschrift (Mesusa s. d. A.) und von dem Anlegen der Zeichen an die Hand (s. Tephillin). Es ist dies eine Anschauung vom Gesetze, die sich bei den späteren Hellenisten, besonders bei Philo, wiederholt. Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie", Abtheilung II. S. 1008 und 1009 von den Protesten gesprochen, die derartige allegorische Gesetzeserklärung, solches Suchen nach dem Grunde des Gesetzes, bei den Volks- und Gesetzeslehrern in Palästina hervorgerufen hatte, die sich zu völligen Verboten, nach dem Grunde des Gesetzes zu forschen, steigerten. Man sah darin eine Verflachung des Gesetzes, die zu dessen Auflösung führen müsse, was thatsächlich bei einem Theile der hellenistischen Juden geschehen ist. Josephus p. 116 edit Havercamp. b. Die Lehren von Gott. Darüber hört Aristeas von dem Hohenpriester Elasar: „Es giebt nur einen Gott, dieser Eine durchdringt Alles mit seiner Macht, *δύναμις*, weil seine Gewalt jeden Ort erfüllt, und Nichts bleibt ihm verborgen, auch das nicht, was heimlich geschieht".[1]) Sollte auch da schon die *δύναμις*, Macht, wie bei den spätern Alexandrinern, eine von Gott ausgeschiedene Kraft bedeuten so stößen wir auch hier auf eine Lehre, die gegen die biblische und die der Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina war. Wir verweisen darüber auf die Artikel:

---

[1]) Siehe darüber die Artikel „Religionsphilosophie", „Religionsgespräche" und „Lehre und Gesetz.

„Allgegenwart Gottes“ und „Allmacht Gottes“. c. Gottesverehrung. Von derselben hat er die Lehre, man müsse Gott nicht mit äußerem Dienste, sondern im Geiste und in Wahrheit verehren. Der König fragt, was ist des Menschen höchster Ruhm? Die Antwort lautet: „Gott zu ehren“ d. h. nicht mit Geschenken oder mit Opfern, sondern in Herzensreinheit und in frommer Unterwerfung unter die Fügungen seines Willens. Auch diese Lehre hat ihre Gegner an den palästiniensischen u. jüd. Volks- u. Gesetzeslehrern, die an dem äußeren Dienst in der Gottesverehrung festhalten, aber ihn in Verbindung mit dem inneren, dem Herzensdienst, geübt wissen wollen, sodaß er ein Ausdruck der inneren Gesinnung werde. Mehreres darüber siehe: „Opfer“, „Kultus“, „Lehre u. Gesetz“. d. die Sittenlehre. Auch da sind die Lehren im Widerspruch mit denen der Volks- u. Gesetzeslehre des talmudischen Schriftthums. Der Ursprung des Bösen und der Sünde wird hier nicht, wie im Talmud, in den freien Willen des Menschen gesetzt, (s. Böses), sondern in seine angeborene Natur. Der König fragt, warum die Mehrheit der Menschen die Tugend verachte. Der Gefragte antwortet, weil alle Menschen von Natur zur Unmäßigkeit und zum Vergnügen, sowie zur Wollust geneigt sind, woraus jede Ungerechtigkeit und Selbstsucht kommt“.[1]) Doch wird auch dem Menschen die Kraft zugestanden, das Böse zu fliehen, eine rein biblische Lehre, gegen die heidnische Annahme von der ἀναγκη, der Mensch sei oft zur Uebung des Bösen durch seine Natur gezwungen. „Kann man Weisheit erlernen?“ war wieder die Frage des Königs. Die Antwort darauf: „Sie ist eine Fähigkeit der Seele, eine von Gott verliehene Kraft, das Schöne zu lieben und das Böse zu fliehen“,[2]) Mit nicht geringem Nachdruck machen wir auf die Angabe der Liebe (gegen Menschen) als das Hauptgesetz des Judenthums aufmerksam, es ist dies eine Lehre, die wir im Buche Tobit (s. d. A.) oder im talmudischen Schriftthume als ein Ausspruch Hillels I. (s. d. A.) wiederfinden. Der König fragt, was das Schönste auf Erden sei. Die Frömmigkeit, denn diese ist die höchste Schönheit selbst. Aber der Kern der Frömmigkeit ist die Liebe. Da, so du sie besitzest, vereinst Du alle Tugenden in Dir.[3]) Weiter wird die Demuth zur Uebung besonders empfohlen. Wo findet man bei Gastfreunden freundliche Aufnahme? lautet wieder die Frage des Königs, worauf geantwortet wird: „Wenn du dich gegen Jedermann freundlich zeigst u. eher dich niedriger als höher hältst“.[4]) Nicht unerwähnt lassen wir noch die Aufstellung einer der Hauptlehren der Ethik, die sich im talmudischen Schriftthum so oft wiederholt, mit den Worten: „Gott nachzufolgen“ τῳ δεῷ κατακολουδεῖν.[5]) e. Archäologisches. Dieser Theil der Schrift strotzt von Entstellungen und Unrichtigkeiten, so daß mit Recht behauptet wird, der Abfasser dieser Schrift hat die Gegenstände mit seinen Augen nie gesehen und nur nach Hörensagen und eigener Fiktion berichtet. Hier liegt der unwiderlegbare Beweis der Unechtheit der Schrift.[6]) So bezeichnet sie Jerusalem als auf einem Berge liegend, auf dessen Spitze der Tempel erbaut war, während Jerusalem auf drei Bergen lag, von denen der Tempelberg nicht der höchste war. Es heißt daselbst: „als wir in dem Orte (Jerusalem) angekommen waren, sahen wir die Stadt in der Mitte von ganz Judäa auf einem Berge, der sich hoch erhob.[7]) Die Größe der Bodenfläche Palästinas giebt sie auf 60,000000 Araren, ägyptische, (1 Arar = 25,500 Quadrat fuß) an, welche Ausdehnung für das kleine Palästina nicht paßt. Von dem Jordan heißt es da, er fließt um das ganze Land, wo der Fluß, so wie der Nil, zur Zeit der Ernte überfließt viel vom Lande bewässert“,[8]) ferner sagt sie, daß der Jordan die Flut in einen andern Fluß in der Gegend von Ptolemäa ergießt.[9]) Welche Unkunde? Ueber das Andere verweisen wir auf die Artikel: Tempel, Jerusalem, Tempelgeräthe und Priesterkleider. Wir gelangen jetzt zur

[1]) Havercamp II. p. 128. [2]) Das. S. 125. [3]) Das. S. 124. [4]) Das. p. 27 oben. [5]) Das. S. 122 u. S. 126. Siehe in „Gottähnlichkeit“ über die ähnlichen talmudischen Sätze. [6]) Siehe weiter. [7]) H. p. XIII. 8. p. 29. [8]) Das. [9]) Das. p. 34. 29.

Kritik dieser Schrift. Die Beweise der Unechtheit derselben geben wir hier kurz an. Der Aristeasbrief nennt den Demetrius Phalerius als Oberbibliothekar des Ptolemäus Philadelphus, was insofern unrichtig ist, da er ein Fürst war, der den athenischen Staat geleitet hat; ferner soll, nach dem Bericht des Hermippus,[1] der König ihn verfolgt haben, weil er seinen Vater Ptol. Lagi gerathen habe, den Philadelphus zu enterben und die Söhne der zweiten Gemahlin Euridike als Thronfolger zu bestimmen. Ein Drittes dagegen ist die Schilderung der Burg in Jerusalem, die für die unter Herodes erbaute Burg paßt; sie spricht von den hohen Thürmen, von der Militärwache und den Waffen in derselben und von deren Bestimmung, den Tempel zu überwachen, Gegenstände, die Josephus von der Burg Antonia aussagt.[2] Auch die Angaben über den Tempel, wie dessen Pforten verschwenderisch Gold hatten, paßt für den von Herodes erbauten Tempel. Die Abfassungszeit dieser Schrift fällt daher unter den Herodeäern, wo bekanntlich die Feindschaft gegen die Juden und ihre Religionsschriften auch in den Schriften der gebildeten Griechen losbrach. Mehreres siehe Religionsgespräche u. Verfolgungen.[3])

Aristobul, אריסטובולס. I. Gebildeter, vornehmer Jude in Aegypten vom Geschlechte der gesalbten Priester (Hohepriester), Lehrer des Königs Ptolemäus VI. Philometer (180—145). In einem von den Juden Palästinas an die Juden Aegyptens gerichteten Brief des zweiten Makkabäerbuches gilt dieser Aristobul als Vertreter der ägyptischen Juden, während palästiniensischer Seite Judas (wohl Judas Makkabäer) genannt wird. Der Brief ist angeblich im Jahr der Tempelweihe nach den Siegen der Makkabäer geschrieben, also im Jahre 165 v. II. Jüdischer Philosoph aus Paneas in Palästina,[4] der früh nach Aegypten kam und da sich unter seinem Lehrer Agathabulus ausbildete und ein eifriger Anhänger der aristotelischen Philosophie wurde.[5] So wird er von den Spätern als Peripatetiker bezeichnet, der die aristotelische Philosophie mit der jüdischen (väterlichen) verband.[6] Man kennt ihn ferner als Verfasser einer dem Könige Ptolemäus Philometer[7] gewidmeten Schrift zur Erklärung der Pentateuchübersetzung, die unter verschiedenen Namen: „Erklärung der heiligen Gesetze," *τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμενεία*,[8] „die dem Philometer gewidmete Schrift" *τὰ πρὸς τόν φιλομήτορα*,[9] auch deutlicher *τό πρὸς τὸν βασιλέα σύγγραμμα*,[10] ferner *τὰ προσπεφωνημένα*,[11] erwähnt wird, in mehrere Bücher getheilt war,[12] von der sich mehrere Stücke bei den Kirchenvätern erhalten haben.[13] Ob dieser Aristobul identisch mit dem in I. des Briefes in dem zweiten Makkabäerbuche sei, darüber differiren die Meinungen. Eusebius behauptet dies ausdrücklich.[14] Dagegen erklären sich die Gelehrten der neuesten Zeit, die diese zwei Aristobule als zwei zu verschiedenen Zeiten lebende Persönlichkeiten halten.[15] Uns interessirt mehr

---

[1]) Cicero pro Babirio Postumo cap. 9. Diog. Laert. de vita philos. V. 78. 79. [2]) Vergl. Arist. in Hav. XIII. 8. p. 32. Joseph. b. j V. 5. 8. [3]) Zur Literatur nennen wir Dale, Dissertatio super Aristeam Amst. 1705; Kurz, Aristeae epistola Bern 1872. Moritz Schmidt in Merx Archiv für wissenschaftl. Erforschung des a. T. 1869. II. S. 12 der Graetz's Monatsschrift 1876. S. 545. Von Asaria de Rossi ist der Aristeasbrief ins Hebräische übersetzt worden und zwar nicht aus dem griech. Urtext, sondern aus der lateinischen Version des Garbitius. In seinem Meor Erajim befindet sich diese Schrift unter dem Titel: „Hadrath Sekenim". [4]) Euseb. praep. evangel. VIII. 9. hist. eccles. VII 32. [5]) Das. u. Chronicon paschale I. p. 337. [6]) Euseb. praep. evangel. VIII. cap. 8. [7]) Clemens Strom. I. 342. [8]) Chronicon paschale I. p. 337. [9]) Clemens Strom. I. 342. [10]) Euseb. praep. evangel. VIII. 9. [11]) Das. VII. 6. [12]) Clemens Strom. I. 342, wo er ein Stück aus dem ersten Buch zitirt, ferner Strom. V. wo von *ἱκανὰ βιβλία* des Aristobul spricht. [13]) Dieselben befinden sich bei Clemens Stromatum I. cap. XII. p. 360 edit. Potteri; das. cap. XXV. p. 410; das. Stromat. V. cap. XX. p. 705; Stromat. VI. cap. XXXVI. p. 755; ferner bei Euseb. praep. evangel. lib. VII. cap. 13. 14; lib. VIII. cap. 6. 8. p. 370. edit. Potteri; das. cap. X. p. 376—78; das. lib. IX. cap. 6; lib. 13. cap. 12. p. 663—68; das. 677—78. Siehe weiter. [14]) Euseb. praep. evangel. VIII. cap. 9. [15]) Vergl. darüber Volkenaer, de Diatribe Arist. jedaeo S. 35; Eichhorn Bibliothek der bibl. Literatur Th. V.

der Inhalt der bei den Kirchenvätern erhaltenen Stücke der aristobulischen Schrift, der einen bedeutenden Beitrag zur Kenntniß des alexandrinischen Hellenismus (s. d. A.) liefert und unsern Einblick in ihn erweitert. Immerhin ist Aristobul, als Verfasser dieser Schrift, ein Vorläufer des Philosophen Philo (s. d. A.), der, wenn er ihn auch nicht nennt, doch seine Schrift gekannt hat, da sich Vieles aus den philonischen Schriften auf diese Schrift zurückführen lasse.[1]) Zwei Kirchenväter, Clemens der Alexandriner und Eusebius, der Kirchenhistoriker, haben in ihren Schriften mehrere Stücke aus der Aristobulischen Schrift zitirt, welche die uns erhaltenen Fragmente bilden. Ersterer bringt von ihr an vier Stellen,[2]) und Letzterer an fünf Stellen.[3]) In denselben werden die im Pentateuch gebrauchten Anthropophormismen (s. d. A.) und Anthropopathismen (s. d. A.) erklärt und die Lehren über Gott, die göttliche Vorsehung und Weltregierung, das Gute und Böse, die Offenbarung und die Gesetzgebung, das Gesetz, den Sabbat, das Pesachfest u. a. m. dargestellt. Wir finden in diesen Stücken da und dort eine Menge von Versen, angeblich von Orpheus, Linus, Musäus, Aratos u. a. m. eingestreut, welche diese Lehren verkünden.[4]) Dieselben sprechen ein vollständiges jüdisches Glaubensbekenntniß aus und zeigen große Vertrautheit mit der jüdischen Geschichte. Es wird dargelegt, daß der tiefere Gehalt der Philosophie und besonders der Gottesbegriff derselben dem Judenthume entnommen sei und behauptet, die tiefer denkenden Philosophen und Dichter der Griechen haben nicht blos aus Mose entlehnt, sondern ihn auch bewundert. Nur denjenigen, die keinen Geist und keine Einsicht haben und sich an den Buchstaben klammern, erscheint Moses, als wenn er nichts Bedeutendes verkündet hätte![5]) Lange vor Alexander dem Großen, ja vor der Herrschaft der Perser wurde ein Auszug aus dem Gesetzbuche der Juden und aus ihren Geschichtsbüchern ins Griechische übertragen, den die griech. Philosophen Sokrates, Plato, Pythagoras u. a. m. gekannt und aus demselben entlehnt hatten; ebenso die oben genannten Dichter, deren Verse angeführt werden.[6]) Man merkt, daß auch diese Schrift, wie die des Aristeas (s. d. A.), eine Tendenzschrift ist, um die Lehre und das Gesetz des Judenthums in den Augen der Griechen zu heben und so die Angriffe auf dieselben zu entkräften. Von den oben genannten Gegenständen, die in diesen Bruchstücken der aristob. Schrift zur Besprechung kommen, nehmen die Erklärung: a. der Anthropomorphismen in der Bibel eine Hauptstelle ein. Dieselbe wird daselbst mit den Worten eingeleitet: „Du hast mich, o König, gefragt, warum in unserm Gesetze der Gotteskraft Hände, Arme, Füße, Gang und Antlitz beigelegt werden, ich will dich ermahnen, diese Ausdrücke in einem höheren Sinn zu nehmen, einen angemessenen Begriff von Gott festzuhalten und nicht in eine falsche oder menschenähnliche Vorstellung zu gerathen, denn oft verkündet der Gesetzgeber, in dem was er sagen will, wenn er auch von anderweitigen Dingen spricht, ich meine dem Scheine nach, eine höhere Darstellung und die Ordnung erhabener Dinge."[7]) So bedeuten „Hand Gottes" göttliche Macht; „Stehen Gottes" die von Gott eingesetzte feste Ordnung in der Natur, wie der Himmel nie Erde werde, Thiere u. Pflanzen dieselben bleiben u. a. m.; „Niedersteigen Gottes auf Sinai" das Große und Außerordentliche dieser Gottesoffenbarung, welche die Wirksamkeit Gottes darthun soll, aber in keinem Falle sei dieses räumlich zu nehmen, da Gott überall sei, so wie das Feuer u. der Trompetenschall nicht in

S. 279. Auch Zacharias Frankl stimmt ihnen in seiner Schrift Vorstudien zur Septuaginta S. 19 Anmerkung das. bei und zwar aus innern Gründen der aristobul. Stücken.

[1]) Siehe „Hellenismus". [2]) Siehe oben die Anmerkung. [3]) Siehe die Stellen in der Anmerkung oben. [4]) Diese Verse finden sich ebenfalls bei Justin, dem Märtyrer in seiner Schrift Cohors ad Graecos 15. ed. Otto p. 50 de Monarchia 2. p. 106. und bei Clemens Alexandrinus, Strom. V. 12. p. 693 u. VII. 23. Doch sind dieselben oft verschieden u. abweichend; daher sie aus einer ältern Schrift herrühren, aus der diese zitirt haben. [5]) Euseb. praep. evangel. VIII. 10 pag. 376. c. [6]) Das. cap. 12. p. 663. 664. [7]) Euseb. praep. evangel. VIII. 10. S. 376 β. [8]) Das. S. 376. 377.

leiblichen Sinne zu erklären seien, sondern als eine Veranstaltung Gottes. Bei dieser Erklärung sagt er ausdrücklich, daß die sinaitische Offenbarung unbestreitbar sei (κατάβασις γάρ αὔτη σαφής ἔστι).[1]) Man merkt es, wie er einer Mißdeutung seiner Erklärung, einer etwaigen Leugnung der sinaitischen Offenbarung vorbeugen möchte. Doch scheint diese Deutung auch unter den Volks- u. Gesetzeslehrern in Palästina gekannt gewesen zu sein. Der Gesetzeslehrer R. Jose (im 3. Jahrh.) thut den Ausspruch: „Nie stieg die Gottheit (Schechina) herab, noch stiegen Moses und Elia in den Himmel, aber Moses erhielt den Befehl, den Berg zu besteigen, und er bestieg ihn".[2]) Eine andere Meinung darüber ist, daß Gott auf Sinai die untern Räume mit den obern sich vereinigen ließ.[3]) Wir wollen zur besseren Beleuchtung dieses wichtigen Gegenstandes die Worte Aristobuls selbst anführen: „Es wird im Gesetzbuche erzählt, daß der Berg im Feuer gebrannt hatte, weil Gott herabgestiegen war. Stimmen der Posaunen seien vernommen worden und loderndes Feuer sei ohne Brennstoff gewesen. Da nämlich nicht weniger als 100 Miriaden in einem Umkreise von nicht weniger als 5 Tagereisen um den Berg waren, so ist das Feuer von jedem Orte aus, wo sie lagerten, gesehen, so daß dieses Niedersteigen nicht räumlich anzunehmen sei, denn Gott ist überall. Das Feuer brannte ohne Stoff u. verzehrte nichts; jede Pflanze blieb auf dem Berge unversehrt, wohnte da nicht ihm eine göttl. Macht ein? Ebenso waren dies Schallen der Posaunen ohne Instrumente, Alles ist durch Veranstaltung Gottes so geschehen. Dadurch ist es augenscheinlich geworden, daß das Niedersteigen geschehen ist, da die Schauenden das Einzelne wahrgenommen".[4]) In einem andern Stück[5]) wird die göttl. Rede als Ausdruck des göttl. Wirkens aufgefaßt mit Hinweisung auf: „Gott sprach u. es geschah".[6]) Auf einer dritten Stelle erklärt er die Ausdrücke in dem Schöpfungsabschnitte. Die Schöpfung in sechs Tagen deutet die Ordnung u. die Zeitfolge in der Schöpfung an; die Ausdrücke: „denn an ihm ruhte er von seinem ganzen Werke aus". Gott habe die Ordnung der Dinge festgestellt und auf alle Zeiten befestigt.[7]) b. **Die Lehre von Gott.** Dieselbe läßt er durch orphische Verse verkünden, ein Zeugniß ihres Alters u. ihrer weitverbreiteten Anerkennung.

„Einer ist er, selbständig und aller andern Dinge
„Urgrund, überall wirksam; doch keine der Sterblichen Seelen,
„Schaut ihn je, dem reinen Geist nur ist er erreichbar.
„Quell des Guten ist er und selbst verhängt er niemals
„Böses, denn andere vollziehen die Rachebefehle des Höchsten.
„Seine Diener sind Pest, Krieg und jegliches Unheil.
„Außer ihm ist kein Anderer, und Alles wirst du begreifen,
„Wenn du jene Gewalt erkannt hast über die Erde."[8])

In dieser Vorstellung ist nicht klar, ob „Gott als Urgrund aller Dinge" u. „in allem wirksam" noch im geistigen Sinne gemeint sei zum Unterschied von der späteren philonischen Lehre von den göttlichen Aeonen als den von Gott ausgeschlossenen Kräften, den Urkräften der Welt, von denen der Logos der erste ist. Deutlicher dagegen ist schon da die von den paläst. Gesetzlehrern im 1. Jahrhundert als minäisch bezeichnete Lehre, daß von Gott nur das Gute komme, er nur das Gute kenne u. das Böse nicht durch ihn vollzogen werde. „Wer da behauptet, lehrt ein Volkslehrer, daß Gottes Barmherzigkeit grenzenlos sei, dessen Tage mögen gekürzt werden, weil Gott voll Gnade ist, aber nicht so, daß er nicht den Frevler bestrafen sollte".[9]) Mehreres darüber siehe den Artikel „Gnade u. Barmherzigkeit Gottes" u. „Religionsphilosophie" c. **Erkenntniß Gottes.** Auch diese verkünden orphische Verse:

---

[1]) Das. [2]) Mechilta 2 M. Absch. 4. voce וירד Siehe: Jose R. [3]) Das. מלמד שהרכין הב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים. [4]) Euseb. praep. l. c. 377 c–d, 378 a—b. Clemens Strom. IV p. 208. [5]) Euseb. praep. evang. 13. 12. [6]) Ps. הוא אמר ויהי. [7]) Euseb. l. c. S. 667. [8]) Das. XIII. cap. 12. p. 664—66. [9]) Jalkut II. § 535. 648. 836. Jeruschalmi Taanith 2. 8.

„Wohl verkünde ich, o Sohn, wo seine Spuren ich blicke
„Und die gewaltige Hand des allgebietenden Gottes,
„Aber ihn selber erkenne ich nicht, denn Nebel umgiebt ihn
„Rings. Doch zehn der Zeilen verkündeten ihn den Menschen
„Ihn vermochte der Sterblichen Keiner je zu schauen.“[1])

Die Unerforschbarkeit Gottes an sich, diese biblische Lehre, ist auch hier noch der Grundzug dieser Darstellung. Mehreres siehe: „Erkenntniß Gottes“. „Herrlichkeit Gottes“ d. Das Gesetz u. der Sabbat. Vom Gesetze heißt es: „Das ganze Gesetz Mosis gebietet Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit u. die übrigen wahrhaften Tugenden.“[2]) Diese Angabe ist auch ganz im Sinne des paläst. Judenthums. Dagegen stoßen wir auf einige schwer wiegende Sätze bei seinen Angaben über den Sabbat. „Der Schöpfer der Welt hat uns, weil unser Leben voll Mühseligkeit ist, den siebenten Tag zur Ruhe angewiesen. Derselbe könnte aber auch heißen das erste Werden jenes Lichtes, in welchem Alles erschaut werde. Es lasse sich dies auch auf die Weisheit beziehen, denn von ihr kommt jedes Licht; Salomo sagte von ihr, sie sei vor Himmel und Erde gewesen“.[3]) Vergleichen wir mit dem Satze von dem Lichte die Worte in Clemens[4]) „daß der siebente Tag als Ruhe verkündet wird, vorbereitend den erstgeborenen Tag, unsere wahre Ruhe, der ja auch der erste Ursprung des Lichtes ist, in welchem Alles geschaffen wird“, so werden mit Recht diese Worte verdächtigt, die kein Jude geschrieben haben könnte.[5]) Dagegen erwähnen wir gern, was er weiter über den Sabbat sagt: „Gott habe uns diesen Tag für heilig erklärt als Symbol der über uns zu walten eingesetzten Siebenzahl, in welcher wir Kenntniß von menschlichen u. göttl. Dingen erlangen, denn in der Siebenzahl bewege sich die ganze Welt, die Thiere u. alles Gewordene. Er heißt aber Sabbat, das bedeutet Ausruhn.“[6]) Doch klingt auch da gar Manches mystisch und verdächtig. Zum Schluß haben wir noch Einiges über die Echtheit oder Unechtheit dieser Fragmente zu sagen. Die Unechtheit glauben nachgewiesen zu haben: Richard Simon in seiner Histoire critique liv. II. cap. 2; Hody in seiner Schrift de bibliorum textibus originalibus I. c. IX, Eichhorn, Allg. Bibliothek der bibl. Literatur B. 5. S. 253. Ihre Hauptgründe sind, daß Philo, Josephus und die Kirchenväter bis auf Clemens nicht die Aristob. Schrift kennen; ferner weil sie Verse von Orpheus und von andern alten griech. Dichtern Verse bringt, die schon die Lehren u. die Geschichte der Juden kennen sollen; ebenso daß die griech. Philosophen schon die Lehren und die Gesetze der Bibel gekannt und beachtet hatten. Doch haben sich auch wichtige Stimmen für die Echtheit derselben erhoben. Wir nennen Valkenaer in seinem Diatribe de Arist. judaeo; ferner Zeller, Philos. der Griechen Th. 3. Abth. 1. S. 219. note 2. Wir glauben, daß die Wahrheit hier in der Mitte liege; es habe obige aristobulische Schrift existirt, aber die von ihr erhaltenen Bruchstücke tragen Spuren vielfacher Umgestaltung von tendenziöser Hand, auf welche wir bereits oben aufmerksam gemacht haben. Mehreres siehe: „Hellenismus“.

Aufrichtigkeit, תמימות. Die Aufrichtigkeit im Denken, Sprechen und Handeln wird in den Lehren des talmudischen Schriftthums nachdrücklichst eingeschärft. „Wir bringen von denselben: „Wer sein Wort wechselt, begeht gleichsam einen Götzendienst;“[7]) „Wer verläumderische Reden führt, dessen Vergehen kommt einer Gottesleugnung gleich, denn es heißt: „wir sind Meister unserer Zunge, unsere Lippen gehören uns, wer ist unser Herr!“[8]) „Ein gerechtes Maaß sollst du haben,“[9]) d. h., daß wir mit dem Munde nicht anders sprechen, als wir im Herzen denken,“[10]) oder nach der Lehre eines Andern: „Dein „Ja“ sei wirklich „ja“ und dein „Nein“ sei richtig „nein“;[11]) „Wer rechtschaffen im Handel und

[1]) Euseb. praep. L. 13. 12. [2]) Das. [3]) Das. S. 667. [4]) Clemens Strom. VI. 680. [5]) Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I. S. 99. [6]) Euseb. l. c. p. 667. [7]) Sanhedrin S. 92. המחליף בדבורו כאלו עובד עבודה זרה. [8]) Psalm 12. Gemara Erachin S. 15β. כל המספר לשון הרע כאלו כופר בעיקר. [9]) 5 M. 25. 15. [10]) Baba mezia S. 47. שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב. [11]) Das. S. 49a. שיהא לאו שלך צדק והין שלך צדק.

Wandel ist, der erfreut sich des Wohlgefallens der Menschen und hat das Verdienst, als wenn er das ganze Gesetz erfüllt hätte;[1]) „Du sollst den Namen des Ewigen deines Gottes nicht zum Falschen aussprechen“,[2]) d. h., daß du nicht Tephillin (s. d. A.) legest, dich in den Betmantel hüllest und hingehst und sündigst;“[3]) „Drei sind bei Gott verhaßt: wer im Herzen anders denkt und mit dem Munde anders spricht; wer ein Zeugniß für Einen weiß und es nicht ablegt und wer allein als Zeuge gegen Jemand auftritt und den Frevel aufdeckt, ohne daß er bestraft werden kann;“[4]) „Vier werden Gottes nicht theilhaftig: der Spötter, der Heuchler, der Lügner und der Verleumder, denn es heißt: „Er entzieht den Spöttern seine Hand,“[5]) „denn du bist kein Gott, dem Frevel gefällt, das Böse hat keine Stätte vor dir“.[6]) Wie in diesen Aussprüchen das Prinzip der Heiligkeit der Grund der Aufrichtigkeit ist, so verstehen sie auch in andern Lehren auf die Nutzbarkeit ihrer Werke hinzuweisen. „Lüge bringt Streit, aber Wahrheit entfernt ihn.“[7]) „Jerusalem wurde nur zerstört, weil es da an Männern der Aufrichtigkeit gefehlt hat.“[8]) „Sie versammeln sich über das Schwert, mein Volk, darum schlage ich auf die Hüfte,“[9]) das sind die Menschen, die mit einander freundlich essen und trinken, aber sich mit den Schwertern ihrer Zunge erdolchen möchten.“[10]) So soll die Aufrichtigkeit gegen Jedermann, auch gegen den Heiden geübt werden. Es wird von dem Lehrer Simon b. Schetach (s. d. A.) berichtet, daß er seinen Schülern die Rückgabe eines Halsbandes mit Edelsteinen, den sie an dem Halse eines von einem Heiden gekauften Esels gefunden hatten, befohlen. Als diese sich darüber wunderten, rief er ihnen zu: „Nur den Esel habe ich gekauft, aber nicht die Edelsteine!“[11]) Mehr noch wird dem Lehrer Rab Saphra (im 3. Jahrh.) nacherzählt. Derselbe brachte einst einen Gegenstand zum Verkauf, wofür ihm ein Heide acht Golddenare bot. Rab Saphra bestand auf zehn Golddenare, und als er diesen Preis nicht erhielt, brachte er seinen Gegenstand nach Hause. Hier entschloß er sich, wenn der Käufer wiederkäme, obigen Preis auf acht Golddenare herabzusetzen. Der Käufer kam wirklich wieder und zählte ihm zehn Golddenare auf. Aber Rab Saphra gab ihm von dieser Summe zwei Golddenare zurück mit den Worten: „Ich habe mich einmal dazu so verstanden!“[12]) Ein anderes mal, heißt es, ging er mit seinen Schülern aus und begegnete einem achtbaren Manne, der da glaubte, der Rabbi mit seinen Schülern kämen ihm entgegen. „Wozu diese Mühe, mir entgegen zu gehen?“ redete ihn dieser an. „Keine Bedeutung,“ antwortete der Rabbi, „meine Absicht war nicht, dir entgegen zu gehen, sondern mich zu erholen.“ Seine Schüler, denen diese Antwort auffiel, frugen: „Lehrer, warum sprachst du so?“ „Hätte ich denn lügen sollen?“ entgegnete er ihnen. „Nicht lügen, aber schweigen!“ sprachen diese. Aber wie stände es da mit: „und er redet wahr in seinem Herzen!“ (Ps. 15. 2.)[13]) Als Muster der Aufrichtigkeit werden Abraham u. Moses aufgeführt. „Wer besteigt den Berg des Ewigen und wer betritt seine heilige Stätte? Der reine Hände hat und lautern Herzens ist, der sich nie des Meineides schuldig gemacht und nie zum Truge geschworen“ (Ps. 24. 3—5), das sind Abraham und Moses![14]) Mehreres siehe: „Nichtjude“, „Wahrhaftigkeit“, „Heiden“ u. a. m.

Auszug aus Aegypten, יציאת מצרים Der Auszug der Israeliten aus Aegypten, dieser Schlußakt ihrer Erlösung, bildet in dem biblischen und nach-

---

[1]) Mechilta zu ויסעו Absch. 1 כלמי שנושא ונותן באמונה רוח הבריות נוחה הימנו ומעלין עלין כאלו קיים כל התורה סולה. [2]) 2 M. 20. [3]) Pesikta rabbathi Absch. 22. לא תשא שלא תהא תפילין נושא וטליתך עוטף והולך ועובר עבירות. [4]) Pesachim S. 113β. שלשה הב"ה שונאן המדבר אחד בפה ואחד בלב והיודע עדות בחבירו ואינומעיד לו והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי. [5]) Hosea 7. 5. [6]) Ps. 5. 5. Sote S. 42a. ארבע כתות אין מקבלות פני שכינה כת ליצים כת חנפים כת שקרים וכת מספרי לשון הרע. [7]) Sabbath S. 104. [8]) Das. S. 119 לא חרבה ירושלים אלא מפני שחסרו בעלי אמנה. [9]) Ezechiel 21. 17. [10]) Joma S. 9. [11]) Midr. rabba zu 5 M. Absch. 5. Siehe: „Simon b. Schetach“. [12]) Maccoth S. 25. [13]) Kethuboth S. 105. [14]) Jalkut zu Ps. 24 3—5.

biblischen Schriftthume so sehr den Grundstein der Religion und der Geschichte des jüdischen Volkes, daß wir bei der Behandlung desselben nicht blos das Geschichtliche dieses großen Werkes zu erörtern, sondern auch seine Bedeutsamkeit für die Bildung und die Entwickelung des israelitischen Volkslebens nachzuweisen haben. a. Das Geschichtliche dieses Ereignisses. Die Berichte darüber haben wir in dem biblischen und talmudischen Schriftthume, sowie in den Werken der griechischen und lateinischen Geschichtsschreiber des Alterthums. Wir nennen von Letzteren: 1. Manetho,[1]) einen Aegypter aus Sebennyt (Semenut) in Aegypten,[2]) Priester unter Ptolemäus Soter,[3]) der eine Geschichte Aegyptens in 3 Büchern in griechischer Sprache nach den heiligen Büchern Aegyptens geschrieben hat,[4]) von der sich noch Bruchstücke erhalten haben.[5]) 2. Chäremon, der ebenfalls eine ägyptische Geschichte geschrieben hat, aus der Josephus ein Bruchstück zitirt.[6]) 3. Lysimachus, er schrieb eine jüdische Geschichte nach hebr. und äegyptisch. Sagen.[7]) 3. Ezekiel, ein Jude in Alexandrien, der eine Tragödie „der Auszug", Ἐξαγωγή, in griech. Sprache schrieb, von der noch Bruchstücke existiren;[8]) 4. Strabo, 66 v. ein Grieche v. Amasea i. Kapadocien, von dem sich ein geograpyisches Werk von 17 Büchern. erhielt. In dem 16. B. schrieb er über den Auszug aus Aegypten. 5. Diodor aus Sicilien, der unter Julius Cäsar ein großes Geschichtswerk in 40 Büchern (historische Bibliothek) geschrieben; 6. Tacitus P. L. (54 v.), der in seinem Geschichtswerk (hist. V, 3,) des Auszuges aus Aegypten gedenkt und endlich 7. Justinus Markus (im 3. Jahrh.), ein röm. Historiker, der einen Auszug aus den verloren gegangenen größeren Geschichtswerken des Trogus Pompejus, der unter Augustus lebte, anfertigte.[9]) Die Angaben dieser nichtjüdischen Geschichtsschreiber sind nach nichtjüdischen Quellen; wir zitiren dieselben erst, um zu sehen, wie weit dieselben mit den Nachrichten des bibl. Schriftthums übereinstimmen oder von ihnen abweichen. Aus dem ersten Bruchstücke Manethos bei Josephus erfahren wir von dem Eindringen der Hyksos, eines Hirtenvolkes aus Asien, nach Aegypten und deren Herrschaft daselbst (gegen 2000 v.) bis sie von den alten aegypt. Königen (gegen 1639) besiegt u. wieder zur Auswanderung gezwungen wurden. Es wanderten 240000 M. aus, die nach dem heutigen Judäa zogen und Jerusalem erbauten. Nach diesem Bericht geschah die Einwanderung der Israeliten nach Aegypten von Joseph (im Jahre 1733 v.) u. von Jacob mit seiner Familie (i. J. 1710) unter der Herrschaft der Hyksos, die sie in Folge ihrer semitischen Stammverwandtschaft begünstigten. So erklärt sich die Erhebung Josephs zum Vicekönig. Die spätere Feindschaft der Aegypter gegen die Israeliten nach dem Tode Josephs (1639) und deren Bedrückung zur Zeit Mosis fällt demnach in die Periode der wieder zur Herrschaft gelangten alten ägyptischen Könige nach der Besiegung und Vertreibung der Hyksos. Es war kein anderer Grund dafür als die frühere Freundschaft der Israeliten mit den vertriebenen Hyksos. Diese Bedrückungen der Israeliten steigerten sich zur völligen Sklavenarbeit unter Ramessis II. (1524—1463). Das folgende Bruchstück Manethos bringt eine gehässige Andichtung.[10]) Nach derselben sollen aussätzige Aegypter sich mit den Israeliten vermischt haben,

---

[1]) Richtiger aegyptisch: „Man'-Thoth" = Manethoth. [2]) Plutarch de Iside cap. 9. [3]) Das. c. 28. [4]) Vergl. über dieses Geschichtswerk Bunsen, Aegyptens Stelle ꝛc. S. 99—102; über dessen Chronologie daselbst S. 102—107; über seine 30 Dynastien das. S. 107—119. Benutzt wurde Manethos Geschichte Aegyptens von Ptolemaeus in seiner Aegypt. Chronologie, von Apion in seiner Geschichte Aegyptens, Chaeremon in seiner Gesch. des Auszuges aus Aegypten. [5]) Bei Josephus Apion 1 14—16. 26. Euseb. pr. ev. 10 13; das. chr. 1 19—21. Siehe das Vollständige darüber bei Bunsen in seinem Urkundenbuch. [6]) Joseph. Ap. 1 32. vergl. Fabr. bibl gr. III. p. 546 auch Strabo zitirt aus ihm. [7]) Josephus Ap. 1 34. vergl. Tacit. hist. 5. 2 f. hierzu Topographia christ. in Montface cons coll. nova II. p. 341. [8]) Bei Euseb. Praep. ev. 9. 28; vergl. Philippson, Ezechiel u. Philo. Berlin 1830 u. sein Aufsatz: „Die jüd. griech. Literatur." [9]) Ausgegeben Leipzig 1838. 2 B. In L. 36. 2 spricht er von dem Auszuge der Isr. aus Aegypten. [10]) Joseph. contr. Apion.

weshalb sie aus dem Lande zu anhaltenden Arbeiten in den Steinbrüchen verwiesen wurden. Später hat man ihnen die Stadt Avaris, früher Typhonis, zum Aufenthalte gegeben, die sie für sich befestigten. Ihre Anzahl belief sich gegen 80,000 M. Ein Priester aus Heliopolis Osarsiph, der später Moses hieß, wurde ihr Anführer; diesem leisteten sie den Eid der Treue u. sannen bald auf Abfall von dem aegyptischen Joche. Er gab ihnen Gesetze, keine Götter zu verehren, die Thiere, die die Aegypter heilig hielten, zu schlachten und zu genießen und verbot ihnen jede Gemeinschaft mit den andern Aegyptern. Er befestigte stärker die Stadt Avaris und rief wieder zum gemeinsamen Kampf gegen die Aegypter die früher verjagten Hyksos ins Land, mit deren Hülfe der König von Aegypten Amenophis zur Flucht n. Aethiopien gezwungen wurde. Nach einiger Zeit kehrte jedoch dieser König zurück, besiegte die Hyksos und verjagte dieselben mit den Juden über die Grenze nach Syrien. Aehnliche Märchen von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten bringen auch die zwei anderen Schriftsteller Chäremon und Lysimachus, denen Tacitus (hist. V. 3) und Justin (XXXVI. 2.) gefolgt sind.[1]) Dagegen lesen wir bei Diodor von Sicilien darüber: „Als einst eine Pest in Aegypten ausbrach, bezog man die Ursache davon auf die Abnahme der Verehrung der alten Götter, die durch die Fremden und deren Kulte entstanden war. Die Fremden in Aegypten wurden daher zur Auswanderung gezwungen. Es zog ein Theil von ihnen unter Danaus u. Kadmus nach Griechenland, ein anderer Theil begab sich unter Moses, der durch Weisheit u. Tapferkeit hervorragte, nach Judäa u. erbaute dort unter andern Städten das berühmte Jerusalem. Moses gab Gesetze und theilte das Volk in 12 Stämme.[2]) Strabo erzählt: „Moses, ein ägyptischer Priester, ging mit vielen, denen das Göttliche am Herzen lag, aus Aegypten. Er sagte u. lehrte, die Aegypter seien im Irrthum, daß sie die Götter in Gestalt von Thieren verehren; u. ebenso die Griechen, die die Götter unter menschlicher Gestalt abbilden. Nur eins sei Gott, das, was uns Alle, auch die Erde und das Meer. umgiebt; wir nennen es Himmel und Welt u. die Natur des Ganzen. Diese Lehren theilte Moses einer bedeutenden Anzahl Männer von vortrefflicher Gesinnung mit und führte sie in die Gegend, wo jetzt Jerusalem ist.“[3])

Wir wenden uns jetzt zu den bibl. Nachrichten von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten und wollen die abweichenden und gemeinsamen Punkte in beiden feststellen. Dieselben geben in der Erzählung von der Bedrückung der Israeliten in Aegypten als Grund dieser Feindseligkeit an den nun zur Herrschaft gelangten neuen König, der den Joseph nicht kannte, die ungemeine Vermehrung und Ausbreitung der Israeliten, sowie die Furcht der Aegypter, diese würden sich bei einem etwaigen Kriege mit dem Feinde verbinden und aus dem Lande ziehen.[4]) Es stimmt dies vollständig mit dem obigen Bericht Manethos von der Vertreibung der Hyksos und der Wiedererhebung der alten ägyptischen Königsdynastie auf den Thron. Die Israeliten, die von den Hyksos begünstigt wurden, galten, wie bereits oben bemerkt wurde, bei den Aegyptern als die Verbündeten ihrer alten Feinde, daher ihre Furcht, die Israeliten würden sich bei einem Kriege mit dem Feinde verbinden. So ist die bibl. Angabe des Grundes von der Feindseligkeit gegen die Israeliten einleuchtend; dagegen erscheint die des Manetho oben von der Vermischung der Aussätzigen absurd, eine gehässige Andichtung. Aber wir kommen auch derselben auf den Grund. Der fernere bibl. Bericht erzählt von den Plagen, die über Aegypten kamen und die Freilassung der Israeliten erzwangen. Eine von diesen ist der Aussatz, von denen die Aegypter, aber nicht die Israeliten heimgesucht wurden. Manetho dreht in seinem Bericht die Sache um und nennt die Israeliten als die mit Aussatz behafteten. Treuer und

[1]) In neuester Zeit hat Schiller in seiner „Sendung Moses“ dieses Märchen aufgewärmt.
[2]) Diod. Sicul. ex l. XI. Ecl. 1. vergl. Tom. 2. ed Wesseling. [3]) Strabo L. 16. § 35 u. 36. Tom. 6 ed. Siebenkees. [4]) 1 Mos. 1. 7—11.

mit dem Bericht der Bibel übereinstimmender ist die Angabe in Diodor Sikulus von einer Seuche in Aegypten, in Folge deren man die Fremden, auch die Israeliten, zur Auswanderung gezwungen hatte, da auch der biblische Bericht eine Seuche des Viehs u. das Sterben der Erstgeborenen zu den Plagen Aegyptens rechnet, welche die Freilassung der Israeliten bewirkten. Weiter bringt das 2. B. Mos. 12. den Bericht von den Gesetzen, durch welche das Volk die Erlösungsstunde Gott weihen sollte. Die Erlösung des Volkes sollte auch eine Erlösung für den Dienst Gottes und seine Wiedergeburt eine Wiedergeburt für das Göttliche oder Heilige werden. Der Monat der Erlösung, der Monat Abib (Nisan), wurde in einem Gesetze als erster des Jahres eingesetzt, nach dem man die andern des Jahres zu rechnen habe; ebenso war das Jahr des Auszuges aus Aegypten das erste, nach dem man die folgenden Jahre rechnete u. bezeichnete. So wurde der Anbruch dieser neuen Geschichtsepoche des isr. Volkes zur neuen Zeitrechnung geweiht. Ein zweites Gesetz befahl den Israeliten, jede Familie soll an dem Abend der Erlösung ein Lamm, Passahlamm, schlachten und gemeinsam verzehren. Das Abschiedsmahl, das vor jeder Trennung üblich war, sollte unter verschiedenen Zeremonien als ein Gott geweihtes genossen werden. „So sollet ihr es essen, eure Lenden gegürtet, eure Schuhe an euren Füßen und euer Stab in euren Händen, esset es in Eilfertigkeit, ein Passahopfer ist es dem Ewigen!“ Auch damit stimmt die obige Angabe Manethos von den Gesetzen des heliopolitanischen Priesters, die heiligen Thiere der Aegypter zu schlachten und zu genießen. Ein **drittes** Gesetz ordnete zum Andenken des Auszuges die jährliche Feier des Erlösungsfestes das Pesachfest (s. d. A.) an. Ein Hauptpunkt in der Geschichte des Auszuges ist die bibl. Angabe der Aufenthaltszeit der Israeliten in Aegypten. In 2 M. 21. 40 wird dieselbe auf 430 Jahre angegeben, dagegen kennt 1 M. 15. 13 nur 400 Jahre. Die Ausgleichung dieser zwei Stellen hat verschiedene Erörterungen veranlaßt. Die alten Exegeten [1]) nehmen an, diese 430 J. seien von dem Tage der Verkündigung, dem 70. Lebensjahr Abrahams, zu rechnen. Es gehören demnach zu den 430 J. die 30 J. vor der Geburt Isaaks; 60 J. von der Geburt Isaaks bis zur Geburt Jakobs; 130. J. das Alter Jakobs bei seiner Ankunft in Aegypten (1. M. 47. 9.) u. 210 von da bis zum Auszuge, (30+60+130+210=430) 430 J. Andere [2]) rechnen von der Zeit der Einwanderung Abrahams in Kanaan an, also von 75 J. Abrahams (i. J. 1925), wozu gehören 25 J. bis zur Geburt Isaaks (1900 v.); 60 J. von da bis zur Geburt Jacobs (1840 v.), 130 J. das Alter Jakobs beim Einzuge in Aegypten (1710), es sind bis da 215 Jahre (25+60+130=215), die andern 215 Jahre bilden die zweite Hälfte von der Einwanderung Jacobs (1710 v.) bis zum Auszuge i. J. 1495 unter der Herrschaft des Königs Amenophis der 18. altägypt. Dynastie. Bestärkt wurden sie in dieser Berechnung durch die von unserm Text abweichende Stelle in der Septuaginta (s. d. A.) zu 2 M. 12. 40. „Und der Aufenthalt der Söhne Israels und ihrer Väter, die im Lande Kanaan und Aegypten gewohnt hatten, war 430 Jahr. [3]) Die Nothjahre für die Israeliten können daher nur vom Tode Josephs 1639 v., der Zeit der Wiederherstellung der Herrschaft der altägyptischen Könige bis zum Auszuge der Israeliten 1495 gewesen sein, gegen 145 J. Von diesen kommen nach der jüdischen Tradition [4]) auf die Zeit des Frohndienstes, der zur Zeit Mirjams, kurz vor Moses, anfing, 86 Jahre. Wir haben nur noch den letzten Punkt in dem bibl. Bericht zu berühren, den von dem Leihen u. der Mitnahme der silbernen

---

[1]) Mechilta u. Tanchuma zu 2 M. 40. Midrasch rabba 4 M. Absch. 14. Seder Olam cap. 1. 3. u. 5. Pesikta rabba cap. 42 Targum Jonathan zu 2 M. 40. [2]) Nach Josephus Ap. 15. 2. Gal. 3. 17 u. a. m. Lepsius (vergl. Delitzsch Genes. S. 271. [3]) Auch die Mechilta bringt diesen Vers nach der Septuaginta: מושב בני שראל ואבותיהם אשר ישבו בארץ גושן ובארץ כנען. [4]) Pesikta rabbathi Absch. החדש voce דודי.

u. goldenen Gefäße u. der Kleidungsstücke [1]) der später Gegenstand einer harten Polemik wurde. Das Richtige darüber giebt Philo in seiner Schrift „Das Leben Mosis“ an. Wir zitiren seine Worte: „Sie nahmen viele Beute mit, nicht etwa aus Goldgier, oder wie ein Gegner behaupten würde, aus Lust an fremdem Eigenthum, nein, weit entfernt, sondern einmal, um sich für ihre lange Dienstzeit einen angemessenen Lohn zu verschaffen, dann um sich an denjenigen, welche sie zu ihren Sklaven gemacht, in etwas, wenn auch nicht, wie sie es verdienten, zu rächen. In beiden Fällen handelten sie recht, ob sie so in Frieden den ihnen lange Zeit absichtlich versagten Lohn sich nahmen, oder ob sie, wie im Kriege, sich als Sieger der Güter ihrer Feinde bemächtigten.“ [2]) Im Talmud neigt man sich in der Vertheidigung dieses Punktes der ersten Meinung zu. Es wird daselbst von drei Anklagen der Aegypter gegen die Juden vor Alexander d. Gr. erzählt, von denen eine auf die Stelle 2 Mos. 12. 36. von dem Leihen u. der Mitnahme der Gold- u. Silbergeräthe hinwies und die Rückerstattung derselben forderte. Ein Lehrer Gabiha b. Pesisa entgegnete: „Euer Beweis gründet sich auf die Schrift, sodenn auch ich gründe meine Antwort auf dieselbe. Es heißt 2 M. 12. 36. „Und der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten war 430 Jahre. 600 000 M. sind in diesen Jahren zum Sklavendienst gezwungen worden, zahlet uns erst den Lohn aus, so wollen auch wir euch das mitgenommene Gold u. Silber zurückerstatten! [3]) II. Seine Bedeutsamkeit für die Bildung u. Entwickelung des Volkes. Die Weihe der Erlösungsstunde an dem Abend des Auszuges durch die drei Gebote: 1. der Einsetzung einer neuen Zeitrechnung, wo der Erlösungsmonat als der erste Monat u. das Erlösungsjahr als das erste Jahr betrachtet werden sollen; 2. der Anordnung des Passahopfers (s. d. A.) für den ersten Erlösungsabend, wo jede Familie ein Lamm schlachten und es als Abschieds- u. Erlösungsmahl unter verschiedenen Zeremonien, Symbolen der erlittenen Unbill u. der Befreiung durch Gott, gemeinsam genießen sollte und, endlich 3. der Bestimmung einer jährlichen Feier für die erste Freiheitswoche schärfte genugsam die Wichtigkeit des Erlösungsauszuges dem Volke ein, denselben als Anfang einer neuen Volkserziehung und Volksbildung, einer leiblichen und geistigen Erlösung, zu betrachten. Dieses in der Weihe des Erlösungsabends so eindringlich ausgesprochene Ziel der Erlösung durchzieht das ganze biblische Schriftthum, wird für Israel der Verpflichtungsgrund zur treuen Erfüllung des ihm durch Moses geoffenbarten Gesetzes u. ist die Grundlage einer großen Anzahl von Bestimmungen der Ge- u. Verbote, bekannt unter dem Namen „Zeugniß“, עדות, [4]) In dem Kapitel von der Sendung Mosis lautet die Verheißung: „ich werde mit dir sein, und dies sei dir ein Zeichen, daß ich dich gesandt habe, wenn du das Volk aus Aegypten geführt hast, sollet ihr Gott dienen an diesem Berge“. [5]) So wird später das Volk vor Sinai daran nochmals erinnert: „Ihr habt gesehen, was ich in Aegypten gethan, ich trug euch auf Adlerflügeln und brachte euch zu mir. Ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern u. ein heiliges Volk!“ [6]) Deutlicher: „Wenn dich dein Sohn eines Morgens frägt, was sind die Zeugnisse, Gesetze u. Rechte, die der Ewige, unser Gott euch befohlen. So sage deinem Sohne: „Knechte waren wir dem Pharao in Aegypten, aber der Ewige hat uns von da herausgeführt mit starker Hand. Da hat der Ewige uns befohlen, alle diese Gesetze auszuüben, um den Ewigen unsern Gott zu ehrfürchten, damit es uns gut gehe alle Tage, um uns am Leben zu erhalten wie heute.“ [7]) Eine große Anzahl von Gesetzen nennen den Auszug aus Aegypten, die durch Gott den Israeliten gewordene Freiheit, als ihren Bestimmungsgrund. Von den Zehngeboten (s. d. A.) lautet der erste Ausspruch: „Ich bin der Ewige dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten geführt, aus dem Hause der Knechtschaft“. [8])

[1]) 2 M. 12. 35. 36. vergl. das. 3. 22. und 1. M. 15. 13—17. [2]) Philo vita **Mosis** p. 103 ed. **M.** [3]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 61. Gemara Sanhedrin S. 91 a. [4]) Siehe: „Lehre und Gesetz“ in Abth. I. und Gebote hier! [5]) 2 M. 3. 12. [6]) Das. 19. 4. [7]) 5 M. 6. 21—24. [8]) 2 M. 20 2.

Bei der Wiederholung der Zehngebote in 5 M. 4. 12. wird auch dem Sabbatgebote die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, an die durch Gott erlangte Freiheit, als Grund desselben hinzugefügt. Weiter hat das Gesetz von der Freilassung der Sklaven am Erlaß- u. Jubeljahr (s. d. A.) die Mahnung: „denn meine Diener sind sie, die ich aus Aegypten geführt, sie sollen nicht wie Sklaven verkauft werden.“ [1]) Ebenso lautet bei den Gesetzen der Nächsten- u. Fremdenliebe die Schlußmahnung: „Ich bin der Ewige euer Gott, der euch aus Aegypten geführt. [2]) Speziell zur Erinnerung an den Auszug aus Aegypten waren neben den Gesetzen über die Passahfeier auch die von der Heiligung der Erstgeburten bei Menschen und Vieh [3]) und die der Philakterien (s. d. A.), [4]) „Und so dich dein Sohn morgen frägt: was ist das? Sage ihm, mit starker Hand hat der Ewige uns aus Aegypten geführt“. [5]) Eine Fülle des Trostes und der Aufrichtung wurde die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten in den Jahrhunderten nach der Zerstörung u. Auflösung des zweiten jüd. Staatslebens in Palästina. Die Erlösung aus Aegypten war bei den Volks- u. Gesetzeslehrern im 1. u. 2. Jahrh. ein beliebtes Thema ihrer Vorträge. Dieselbe galt als Bild der von ihnen erwarteten Erlösung. R. Elieser (s. d. A.) trug vor: „Als Israel in Aegypten erlöst wurde, geschah es in Folge von fünf Gegenständen, in Folge der Leiden, des Verdienstes der Väter, der göttl. Barmherzigkeit u. der zu Ende gegangenen Zeit in der Verheißung an Abraham, denn es heißt: „Gott hörte ihr Seufzen und gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak u. Jacob; Gott sah die Kinder Israels u. er kannte sie.“ [6]) Auch die Erlösung in der Zukunft erfolgt durch diese fünf Gegenstände: die Leiden, die Buße das Verdienst der Väter, die Barmherzigkeit u. die beendete Exilzeit, denn also heißt es: „Wenn du in der Noth bist, u. dich dies Alles in den späten Tagen getroffen hat, kehre reuig zu dem Ewigen, deinem Gott zurück u. höre auf seine Stimme, denn ein Gott der Barmherzigkeit ist der Ewige dein Gott, er wird dich nicht erschlaffen u. verderben lassen, da er nicht des Bündnisses deiner Väter vergessen wird, was er ihnen zugeschworen.“ [7]) Ein Anderer lehrte: „Im Monat Nisan sind die Israeliten erlöst worden u. im Nisan wird auch die Erlösung in der Zukunft erfolgen.“ [8]) Ferner: „Die Nacht des Auszuges aus Aegypten heißt „Nacht der Wache“, ליל שמורים, weil in derselben auch die Erlösung der Zukunft sein wird.“ [9]) Man wurde nicht müde, sämmtliche Prophetenverheißungen von der Erlösung Israels in der Zukunft als Parallele denen von der Erlösung aus Aegypten aufzustellen, um diese als Vorbild für jene zu halten. [10]) In den Schulen disputirte man darüber, ob man in der Zukunft, d. h. nach dem Eintritt der zu erwartenden Erlösung, noch verpflichtet sei, des Auszuges aus Aegypten zu gedenken. R. Nathan, [11]) (in der Mischna die Chachamim) bejahte die Frage, dagegen verneinten dieselben die andern Gesetzeslehrer. [12]) Ben Soma (s. d. A.) R. Simon b. Jochai (s. d. A.), [13]) und später Rab Joseph (s. d. A.) gehörten zu den Letztern. Die Beweisstelle des Erstern aus Jeremia 23. „Siehe, es kommen Tage, spricht der Ewige, u. man wird nicht mehr sagen: „So wahr der Ewige lebt, der die Söhne Israels aus Aegypten geführt, sondern: „So wahr der Ewige lebt, der da herausführte u. brachte den Nachkommen des Hauses Israels aus dem Lande des Nordens und von den andern Ländern, wohin ich dich dahin verstoßen habe.“ Letztere erklärten ihre Gegenmeinung durch folgendes Gleichniß. „Es zog einst ein Mann einher und wurde von einem Wolf angefallen. Da erzählte dieser von seinem Begegniß mit dem Wolf, wie er aus der ihm

---

1) 3 M. 25. 42. vergl. das. V. 55. die Wiederholung. Jerem. 34. 13. 2) 3 M. 19. 27; 28. 38. 3) 2 M. 13. 1—4. Siehe: „Erstgeburt.“ 4) 2 M. 13. 9. u. 16. Siehe: „Thephillin“. 5) Das. 14 u. 16. 6) 2 M. 2. 23—25. 7) 5 M. 15. 30 Midrasch rabba 5 M. Absch. 2. 8) Rosch Haschana S. 11. Pesachim S. 109. בניסן נגאלו ובניסן עתידין לגאל. 9) Mechilta 2 M. Absch. 14. בו נגאלו ובו עתידין ליגאל. 10) Vergleiche die Pijutim des Abendgebetes zu dem 7. u. 8. Pesachtage, mit den Anfangs- und Schlußworten פסח מצרים פסח לעתיד. Dieselben enthalten eine Zusammenstellung aus den Midraschim. 11) Mechilta zu בא Absch. 16. 12) Das. Bensoma. 13) Mechilta daselbst.

dadurch drohenden Gefahr gerettet wurde. Er wanderte weiter und wurde von einem Löwen angegriffen. Da erzählte er jetzt nur von seinem Kampf mit dem Löwen. Ebenso geschah es, als er bald darauf der Gefahr der Begegnung mit einer Schlange entkam. Er vergaß die ersten Leiden und erzählte von nun ab nur von seinem Begegniß mit der Schlange. So verhält es sich mit der Erzählung von der Erlösung Israels aus Aegypten in der Zukunft. Die Leiden Israels in der spätern Zeit machen die der früheren vergessen." [1]) Der Schluß der Verhandlung war, die Erzählung des Auszuges aus Aegypten wird auch da nicht aufhören, aber sie wird in Betracht der Leiden Israels u. dessen Wundererrettung in den späteren Zeiten nicht den ersten Rang mehr einnehmen.[2]) Dagegen wurde von Allen bis dahin die Erzählung von der Erlösung aus Aegypten, besonders an den ersten Pesachabenden, als Pflicht für jeden Israeliten anerkannt,[3]) wo dieselbe nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem und dem Aufhören des Opferkultus als Ersatz des Passahopfers (s. d. A.) mit besonderer Feierlichkeit im Familienkreise vorgenommen wird. Ebenso waren es oft Gelehrte, die sich zur derartigen Feier an dem ersten Pesachabend in Palästina vereinigten. So wird von den Lehrern R. Elieser, R. Josua, R. Akiba u. R. Tarphon erzählt, daß sie in Bne Berak (s. d. A.) in solcher Feier die ganze Nacht zubrachten, bis sie am Morgen von ihren Jüngern gemahnt wurden: „Die Zeit zur Verrichtung des Schemagebetes (s. d. A.) sei angebrochen!" [4]) Mehreres siehe: Pesachhagada."

B.

Babylonischer Thurmbau. בנין מגדל בבל, oder das Geschlecht der Zerstreuung, דור הפלגה. Zur Geschichte der Zerstreuung des Menschengeschlechtes, der Verschiedenheit der Sprachen und der Scheidung der Völker weiß die Bibel in den Berichten von den Völkergenealogien Folgendes zu erzählen. Nach der Fluth zogen die von den Noachiden abstammenden Völkerstämme, die damals noch eine Sprache redeten, nach der Ebene Sinear, wo sie, um sich nicht zu trennen und über die andern Länder zu zerstreuen, eine Stadt mit einem bis in den Himmel reichenden Thurm zu erbauen sich vornahmen. Das mißfiel Gott; es war ein gegen seine Absicht begonnenes Unternehmen. Er verwirrte ihre Sprache, so daß Einer den Andern nicht verstand, und der Bau nicht vollendet werden konnte. Sie wurden von da über die ganze Erde zerstreut. Die Stadt ward zur Erinnerung an dieses Ereigniß „Babel" (= Sprachmischung)[5]) genannt.[6]) So wird hier die Scheidung der Völker und ihre Zerstreuung in Folge ihrer Sprachverschiedenheit und diese selbst als ein göttliches Straf- u. Zwangsmittel zur Trennung und Ausbreitung der Völker über die ganze Erde entstanden, dargestellt. Das später berühmte „Babel" mit seinem hohen „Belusthurm" soll die Stadt und der Thurm gewesen sein, deren Bau unternommen wurde. Diese biblische Nachricht findet ihre Ergänzung und Wiederholung in den Schriften der andern Völker des Alterthums. So gab es nach Berosus[7]) eine Sage bei den Chaldäern, daß die von der Sintfluth Geretteten nach Babylon zogen, wo sie den Ort hergestellt und insbesondere einen hohen Thurm erbaut hatten. Die Menschen waren von riesigen Leibern und trotzigem Geiste. Der Thurm war der hohe Thurm des Beltempels. An demselben, lautet ein

---

[1]) Gemara Berachoth S. 13a. 2) Das. לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצוים טפילה לו. [3]) Siehe „Pesachhagada". [4]) Daselbst. [5]) Der Name „Babel", בבל, ist aus dem chald. בלבל mit Weglassung des ל in der Mitte entstanden. בלבל ist dem hebräischen בלל gleich und bedeutet „vermischen, verwirren". Mehreres siehe weiter. [6]) Nach 1 M. 11, 1. 10 womit allerdings noch 1 M. 10 5 und das. V. 10 zu vergleichen ist, wo Nimrod als Erbauer Babels angegeben ist; ebenso daselbst Vers 25 wo der Name „Peleg" an die Völkerzerstreuung erinnern soll. [7]) Bei Euseb. chron. arm. I. p. 36 f. Syncell I. p. 55. ed. Dind.

anderer Bericht, soll der erste König „Bel" gebaut haben,[1]) wo er die Himmelsordnung erspäht, die Astronomie erfunden und die astronomischen Bücher geschrieben hat.[2]) Auch wird Babel als Ort des Zusammentreffens der verschiedenen Völkermassen: der japhetischen Perser und Meder, der semitischen Chaldäer, Assyrer und Araber, früher schon der hamiotischen Aethiopen und Kanaaniten[3]) gezeichnet und gilt noch später als Mittelpunkt der Völker.[4]) Die Erbauung der Stadt Babel wird zwar nach griechischen Autoren der Semiramis zugeschrieben,[5]) was sich jedoch auf deren Erweiterung und Vergrößerung beziehen kann, da nach einheimischen Berichten die Stadt älter sein soll.[6]) Ebenso stimmen mit dem bibl. Bericht von den Baustoffen die griechischen Nachrichten überein. Nach denselben bestand der Bau Babels Mauern aus gebrannten Ziegeln, verbunden mit Asphalt.[7]) Der Belustempel oder der Belusthurm war ein viereckiger gewaltiger Bau, von dem jede Seite zwei Stadien lang war, aus dem in acht Absätzen ein gewaltiger massiver Thurm hervorragte, ein Stadium lang und breit und ein Stadium hoch.[8]) Auf Wendeltreppen stieg man außen an ihn hinauf, und im obersten Stockwerk befand sich ein Tempelhaus mit Polstern und goldenem Tisch ohne Götterbild; doch weilte Nachts daselbst eine Priesterin. Im Heiligthum unten war noch ein Tempelhaus, darin eine goldene Bildsäule des Belus, sitzend auf gold. Thron, vor einem goldenen Tisch u. über gold. Estrich.[9]) Im Ganzen war der Thurm das Bild des verwegenen Strebens und durch seine Sittenlosigkeit das der Sünde.[10]) Dieser Beltempel mit seinem Thurm existirte noch zu Herodots u. Plinius Zeiten.[11]) Früher ließ Xerxes die goldene Bildsäule aus ihm nehmen u. die Priester tödten.[12]) Aber Alexander der Gr. machte den Versuch, den am Fuße desselben aufgehäuften Schutt wegzuräumen, um den Thurm wieder herzustellen, was ihm jedoch nicht gelang.[13]) Nach den neuern Reiseberichten werden die westlich vom Euphrat unter dem Namen „Birs Nimrod", gegen $1^1/_4$ deutsche Meilen südwestlich von Hella gelegenen mächtigen Trümmer für den alten Belustempel gehalten.[14]) Ein jüdischer Reisender des 12. Jahrh., Benjamin von Tudela, sah noch die Grundfläche des Thurmes gegen 2 Mil im Umfange, 240 Ellen war er breit und 100 Rohrenlänge hoch. Die Wege, welche in der Runde hinaufführen, beschreibt er als zwischen 10 u. 10 Ellen, wo man über 20 Mil weit sehen kann. Im talmudischen Schriftthume ist es die Agada (s. d. A.), die sich mit diesem bibl. Bericht von dem babyl. Thurmbau beschäftigt. Wir bringen davon a. über das Zusammenbringen Nimrods (s. d. A.) mit dem Thurmbau. Schon Josephus[15]) hält Nimrod als den Anstifter zum Thurmbau. Ein Ausspruch von R. Jochanan b. Sakai wird zitirt (i. 1. Jahrh.), Nimrod habe die ganze Welt gegen Gott in Empörung gebracht.[16]) Der Ruf: „Kommet, lasset uns eine Stadt bauen und einen Thurm" ging von ihm aus.[17]) b. D e r B a u s e l b s t. Darüber wird erzählt: Man begann den Bau und setzte ihn fort bis der Thurm die Höhe von 70 Mil = 14 deutsche Meilen erreicht hatte.[18]) Zum Aufsteigen waren Stufen zur Morgenseite u. zum Herabsteigen Stufen zur Abendseite.[19]) Auf die Spitze des Thurmes sollte ein Götzenbild gestellt werden mit einem Schwerte in der Hand, gleichsam gerüstet und bereit zum Kampfe gegen Gott.[21]) Man denke dabei an die Auffassung des Bel als Kriegsgottes bei den Babyloniern,[22]) und halte „Nimrod" in den jüdischen Sagen mit „Bel"

---

[1]) Ammion 23. 8. [2]) Seneca nat. quaest. 3. 29. Plin. h. n. 6. 26. [3]) Knobel, Völkertafel S. 164 ff. 206. 251 f. 311 ff. 351. [4]) Jeremia 51. 44. [5]) Diod. Sic. 2. 7. [6]) 1 M. 10. 10 schon von Nimrod erbaut. Vergl. Knobel Völkertafel S. 346. [7]) Herod I. 178. Diod Sic. 2. 7. Curt. Alex. 5. 1. 25. [8]) Herod I. 181. [9]) Herod 1. 81. [10]) Curt. 5. 1. 36 ff. Vergl. Ps. 14. [11]) Plin. h. n. VI. 30. durat ad hunc Jovis Beli templum. [12]) Herod I. 185. [13]) Arrian Alex VII. 17. [14]) Ker Porter Abbild. II. p. 69. 70. Ritter Erdkunde XI. 876 ff. Ebenso Schrader, die Keilinschriften u. das alte Testament S. 35. [15]) Joseph. Antt. 1. 4. 2. [16]) Pesachim S. 94 β. Chagiga S. 13 a. [17]) Cholin S. 89 a. Pirke de R. E. cap. 24. [18]) Das. Absch. 24. [19]) Das. [20]) Sanhedrin S. 109 a. [21]) Targum Jonathan u. Targum Jeruschalmi zu 1 M. 11. 4. [22]) Nach Movers die Phönizier 1. 187.

in den griechischen für eins. Der Thurm selbst wurde von den Lehrern des 3. Jahrh., von R. Jochanan u. A. „Haus Nimrods“ בית נמרוד, genannt,[1]) woraus wohl „Birs Nimrod“ „Birath Nimrod“, Burg Nimrods, entstanden sein mag. Von der spätern Geschichte berichtet R. Jochanan (i. 3. Jahrh.), daß $^1/_3$ verbrannt, $^1/_3$ versunken und $^1/_3$ noch vorhanden ist.[2]) Mehreres siehe „Bel“, „Babel“ u. „Nimrod“.

Baraitha, ברייתא, pl. Baraithoth, ברייתות, Externe. Benennung des Nebenschriftthums der Mischna halachischen und agadischen Inhalts, auch der in die Mischna nur theilweise oder gar nicht aufgenommenen Gesetzeserläuterungen, Lehren und Bestimmungen der Volks- u. Gesetzeslehrer bis zum 3. Jahrh. n. Ihr Name „Baraitha“ ist aramäisch und bedeutet gleich dem hebräischen chizona, חצונה, „draußen“, „außerhalb“ die externen d. h. die außerhalb der Mischna sich befindlichen halachischen und agadischen Aussprüche, die sich als Tradition erhalten oder schriftlich verzeichnet wurden. Der hebräische Name für „Baraitha“ ist „Mischna Chizona“, משנה חצונה, externe Mischna d. h. die dem Mischnakanon nicht einverleibt wurde, eine Bezeichnung ähnlich der eines Theils des apokryphischen Schriftthums, durch: „Sepharim chizonim“, ספרים חצונים, externe Bücher“ d. h. Bücher, die in den Bibelkanon nicht aufgenommen wurden und so außerhalb desselben stehen. Solche externe Mischnas oder Baraithas wurden, weil sie der redaktionellen Revision des Patriarchen R. Juda I. (s. d. A.) nicht passirten, oft für fehlerhaft gehalten,[3]) denen man weniger Gesetzeskraft zuerkannte.[4]) Es gereicht den Pflegern der jüdischen Wissenschaft zur Ehre, daß sie diese externen Schriften dem Studium nicht blos nicht entzogen, sondern auch ihre Lehren und Erläuterungen in ihren gelehrten Diskussionen ernstlich in Erwägung zogen und deren Stellung zu den autoritativen Gesetzesaussprüchen bestimmten. Es bemächtigten sich die Amoraim (s. d. A.) des großen Lehrmaterials der Baraithoth zur Erklärung der dunkeln Stellen in der Mischna und zur Weiterentwicklung des Gesetzes. So erhielt ein großer Theil der Baraithoth seine Einführung in die Lehrhäuser, wo sie als Beweis- und Erklärungsmaterial in den Lehrvorträgen und Gesetzesdiskussionen verwendet wurden. In dieser Gestalt befinden sich ihre Zitate zerstreut in den verschiedenen Traktaten der babylonischen und jerusalemischen Gemara. Einen andern großen Theil derselben haben wir in eigens veranstalteten Zusammenstellungen, vielfach umgearbeitet und interpolirt mit Aussprüchen, Lehren u. Gesetzeserklärungen der spätern Lehrer, der Amoräer. So liegt uns dieses Schriftthum in zwei Gestalten vor: α. in der von Sammelwerken und β. in der von den in den Traktaten der Gemara zerstreuten Zitaten. α. Die Sammelwerke der Baraithoth existirten in großer Menge, von denen ein Lehrer R. Jizchak (im 2. Jahrh.) sagt: „Sechzig Königinnen“ (Hohld. 6. 8.), das sind die sechzig Traktate der Halachoth (Mischna); „achtzig Kebsweiber“, das sind die achtzig Abschnitte in Torath Kohanim,[5]) „und Mädchen[6]) „ohne Zahl“ das sind die Tosephtas.“[7]) Ebenso hat der Brief Scheriras: „Die Baraithas sind endlos,“[8]) auch Simon Kajira bezeichnet sie in seinem „Halachoth Gedoloth“, wo er von dem talmudischen Schriftthum spricht: „Die Externen u. die Kleinen (Schriften) sind zahllos.“[9]) Wir unterscheiden drei Klassen dieses Schriftthums: 1. die der Halacha; 2. die von Halacha u. Agada und 3. die der Agada. Zu Erstern gehören: a. die Schrift Siphra (s. d. A.); b. der Traktat Sopherim; c. der Traktat Ebel Rabbathi; d. der Traktat Khalla; e. der Traktat Sepher Thora; f. der Traktat Mesusa; g. der Traktat Tephilin; h. der Traktat

---

[1]) Sanhedrin S. 109 a u. a. O. [2]) Daselbst u. Midrasch Rabba zur Stelle. [3]) Baba mezia S. 9 a. הא דר' אבהו ברותא vergl. Cholin S. 141 a. [4]) Siehe: „Mischna“ u. „Tradition“. [5]) Siehe „Siphra“. [6]) Im Texte steht עלמות, dieses Wort wird hier als „verborgene“ genommen. [7]) Midrasch rabba zum Hohld. 6. 8. vergl. Midrasch rabba 4 M. Absch. 18, wo wir lesen עלמות אין מספר משנה חצונה. [8]) Scherira edit Wallerstein והנך בריאתא לא הוו להו קץ. [9]) Halachoth Gedoloth edit Venedig S. 143 β. חיצנות וקטנות אין מספר.

Zizith; i. der Traktat Abadim; k. der Traktat Kuthim u. l. der Traktat Gerim. Von diesen sind die ersten drei unsern Talmudausgaben angehängt und die letzten sieben besonders herausgegeben.[1]) Die andern, der Halacha u. der Agada, sind: die Mechilta (s. d. A.), die Tosephta,[2]) u. a. m. Von den der dritten Klasse, der Agada, nennen wir: die Schrift Siphre (s. d. A.), den sechsten Abschnitt der Pirke Aboth (s. Aboth), den Traktat Derech Erez rabba u. Sutta; den Perek Haschalom; Megillath Taanith, Seder Olam rabba und Sutta, die größern u. kleinern Midraschim (s. d. A.) u. a. m. β. Die Zitate der Baraithoth in den Traktaten der jerusalemitischen und babylonischen Gemara beginnen stets mit dem Worte: „Tanja", תניא, oder „Tani", תני und „Tana" תנא, auch „Tanu Rabbanan", תנורבנן, aber selten „Tenan" תנן.[3]) Eine große Anzahl von den Baraithoth fanden durch die Lehrer R. Chia und R. Uschia (i. Anfange des 3. Jahrh. n.) ihre Revision und redaktionelle Zusammenstellung. Dieselben werden daher auch als die correkten und autoritativen betrachtet, die der Mischna wenig nachstehen, dagegen hält man die andern Baraithoth als die incorrekten, denen nur geringe Autorität beizumessen sei.[4]) Mehreres siehe: „Talmud" und „Agadisches Schriftthum".

Bar Kappara, בר קפרא. Ausgezeichneter Volks- u. Gesetzeslehrer, Amora am Ende des 2. Jahrh. n., Jünger des Patriarchen R. Juda I., der wegen seiner halachischen Kenntnisse, als auch in Folge seines profanen Wissens von seinen Zeitgenossen hochgeschätzt war. Er legte gleich seinem Lehrer R. Juda I u. sein Genosse R. Chija eine eigene Mischnasammlung an.[5]) „Ich habe mir Teiche gemacht", das sind die großen Mischnajoth des Barkappara.[6]) Seine Zeitgenossen R. Chija u. Uschaja ehrten ihn mit dem Zurufe: „Belehre uns, Lehrer!"[7]) ebenso R. Chanina,[8]) R. Josua b. Levi, die seine Lehren in ihren Vorträgen verbreiteten.[9]) Auch R. Jochanan verehrte ihn und zog gern seine Mischnajoth zu Rath.[10]) Außerhalb dieses halachischen Lehrkreises war er ein Förderer, wohl auch ein Kenner der griechischen Sprache, von der er sagte, sie sei würdig, daß in ihr die Worte der Thora vorgetragen werden.[11]) Von der Sternkunde, Astronomie, sprach er: „Wer die Berechnung der Sonnenwende u. der Planeten versteht und sie vernachlässigt, von dem heißt es: „Das Werk des Ewigen schauen sie nicht u. die Thaten seiner Hände sehen sie nicht!"[12]) Sonst kennen wir ihn als den entschiedenen Gegner der Geheimlehre und Anhänger der Lehre von der Schöpfung aus Urstoffen.[13]) Berühmt und bewundert war er ferner als Fabeldichter, von dem eine Sage erzählt, daß er an dem Hochzeitsmahle der Tochter des Patriarchen R. Juda I. 300 Fuchsfabeln vortrug, sodaß die Gäste nichts von den aufgetragenen Gerichten genossen und es vorzogen, seinem Vortrage zu lauschen.[14]) Ebenso nicht unbedeutend war er als Satiriker, dessen beißender Witz oft sehr verletzte und ihm viel Unangenehmes zuzog. Schonungslos drückte er solche satyrische Pfeile gegen die Glieder des von ihm sonst sehr geehrten Patriarchenhauses, um sie auf ihre Fehler aufmerksam zu machen, wenn er sich auch dadurch den Unwillen derselben zuzog.[15]) Hiervon ein Beispiel. Der Patriarch R. Juda I. feierte die Vermählung seines Sohnes Simon u. gab ein

---

[1]) Eine correkte Ausgabe ist die von Raphael Kirchheim Frankfurt a. Main 1851. [2]) Vergl. Darke Mischna von Z. Frankl S. 311 u. 312 u. N. Brüll in seinem Jahrbuch Jahrg. II. S. 131, wo die Stellen zitirt sind, welche die Tosephta zu den Baraithoth zählen. [3]) Vergl. Jad Malechi S. 15 Ueber den Unterschied dieser Ausdrücke siehe: Weiss II. S. 239. 240. [4]) Cholin S. 141 a. [5]) Baba bathra S. 154 β. Midrasch Echa in der Einleitung; Jalkut zu Balak, wo erst die Mischnajoth des Barkappara, dann die des R. Chija u. zuletzt die des Patriarchen R. Juda I. genannt werden. [6]) Midr. r. zu Koheleth voce עשיתי לי בריכות. [7]) Moed Katon S. 6 β. Kerithoth S. 8 α. [8]) Nidda S. 2. [9]) Berachoth S 33. Kethuboth S. 57 α. 104 β. u. a. m. [10]) Baba bathra S. 154 β. כלום יש משנת בר קפרא כאן. [11]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 36. וביו דברי תורה נאמרים בלשונו של יפת. [12]) Sabbath S. 75 α. כל היודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינוחושב עליו הכתוב אומר. Jesaia 5. [13]) Midr. rabba 1 M. Absch. 1. תאלמנה שפתי שקר הרא מנין והארץ היתה תהו ובהו. [14]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 28. [15]) Moed Katon S. 16 α. Baba bathra S. 16 β. Nedarim S. 50 β. u. 51 α.

großes Gastmahl. Barkappara gehörte anfangs nicht zu den Geladenen, aber später verstand man sich dazu, auch ihn einzuladen.[1]) Am Tische war die Unterhaltung sehr lebhaft, alle richteten gelehrte Fragen an den Patriarchen; da befand sich unter ihnen der reiche, aber sonst unwissende Schwiegersohn des Patriarchen, Bar-Elasa, der sprachlos dasaß. Dieses fiel dem Barkappara auf, und er redete ihn ironisch an: „Rabbi wird von Jedem um Aufklärung irgend einer Sache angegangen, nur nicht von dir." Dieser antwortete: „Was soll ich fragen?" Barkappara ließ ihn darauf folgendes, das Patriarchenhaus verletzende Räthsel vortragen: „Sie schaut hoch vom Himmel herab, tobt sonst im Innern ihres Hauses und verscheucht auch geflügelte Wesen. Sie erscheint, es verbergen sich Junge; Greise stehen auf u. bleiben wie gefesselt; der Fliehende ruft: „Wehe, wehe! Und wer verstrickt wird, sieht, daß er durch seine Sünde verstrickt wurde."[2]) Dieses Räthsel enthielt entweder eine Anspielung auf den Patriarchen oder auf dessen Tochter, die Frau dieses unwissenden Elasa. Der Patriarch merkte an dem Lächeln des Barkappara, worauf es abgesehen war und rief ihm böse zu: „Ich kenne dich nicht, Alter![3]) Barkappara hatte später diesen Streich zu bereuen, denn er wurde nicht zum selbständigen Gesetzeslehrer ernannt. Ein bedeutendes Verdienst im Volke erwarb er sich durch seine Aufmunterung zur Erlernung eines Handwerkes. In allen Lagen lasse der Vater seinen Sohn ein reines und leichtes Handwerk erlernen.[4]) In Bezug auf Religion war ihm die Gotteserkenntniß, das Gottsuchen und Gottfinden, die Hauptsache. „Welches ist der kleinste Abschnitt, der die Hauptpunkte der Thora in sich faßt?" Es ist der Vers: „Auf allen deinen Wegen erkenne ihn (Gott), u. er wird alle deine Wege ebnen" (Spr. Sal. 3).[5]) In Betreff des Erwerbes von religiösem Wissen, daß dies zur Zeit der Religionslosigkeit desto mehr geschehen müsse. „Es ist um geringen Preis, eile u. erwirb davon; wo es keinen Mann giebt, sei du ein Mann!"[6]) Von seinen ethischen Lehren bringen wir: „Größer sind die Werke der Gerechten als die des Himmels und der Erde, denn von diesem heißt es: „auch meine Rechte hat die Erde gegründet" (Jesaia 48), aber von jenen: „das Heiligthum des Ewigen haben deine Hände befestigt" (2 M. 16).[7]) „So der Mensch etwas Unwürdiges hört, verstopfe er seine Ohren, wörtlich: stecke er seinen Finger ins Ohr".[8]) Ferner: „Der Jähzornige erhält nur den Zorn zum Lohne, aber den guten Menschen erquicke man von seinen guten Werken." „Wer nichts von der Bibel, der Mischna und der Weltsitte an sich hat, von dem halte dich fern, denn es heißt: „wo Spötter sitzen, saß er nicht" (Ps. 1).[9]) „Man hänge drei Gegenständen an und halte sich von dreien fern. Erstere sind: „Die Freigebung seiner verwittweten Bruderfrau durch Chaliza (s. d. A.); die Begründung des Friedens und die Lösung von Gelübden. Zu Letztern gehören: die Verweigerung einer Antrauung (Miun), die Annahme von anvertrauten Gütern und die Bürgschaften."[10]) „Groß ist der Friede, denn wenn die Oberen, die Himmelswesen, die doch ohne Neid, Haß u. Eifersucht u. a. m. sind, des Friedens bedürfen, nach den Worten: „Er macht Frieden in den Hohen" (Hiob 25), wir Unteren (Menschen) doch gewiß!"[11]) Zum Schluß noch was von seiner ungetheilten Menschenliebe, auch gegen Heiden erzählt wird. Bar Kappara saß am Ufer des Meeres u. sah, wie von einem untergehenden Schiffe ein Mann, es war der Oberste des Schiffes, nackt ins Wasser sprang u. die Küste schwimmend glücklich erreichte. Er eilte auf

---

1) Kidduschin S. 33 α. vergl. dagegen Moed Katon S. 16 α. 2) Daselbst Jeruschalmi Moed Katon III. 1. משמים נשקפה הומיה בירכתי ביתה מפחדת כל בעלי כנפים: ראוה נערים ונחבאו וישישים קמו עמדו: הנס יאמר הוי הוי! והנלכד נלכד בעונו. 3) Das. u. Midr. rabba 3 M. Absch. 28. איני מכירך זקן. 4) Kidduschin S. 82 α. לעולם ילמד אדם בנו אומנת נקייה וקלה. 5) Berachoth S. 63 α איזהו פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה בכל דרכיך דעהו והוא ישר אורחותיך. 6) Daselbst זלת קפוץ קניה מיניה באתר דלית גבר תהי גבר. 7) Kethuboth S. 5 α. 8) Das. 5 β. ויתד תהיה לך על אזניך אל תקרי אזניך אלא אזוניך שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באזניו. 9) Das. 40 β. u. 40 α. רגזן לא עלתה בידו אלא רגזנותו ולאדם טוב מטעימים לו ממעשיו הטובים. 10) Jebamoth S. 109. 11) Midr. rabba 3 M. Absch. 9.

ihn zu, begrüßte ihn freundlich, brachte ihn in sein Haus, bewirthete ihn auf das sorgfältigste u. reichte ihm noch drei Goldstücke mit auf den Weg mit den Worten: „Ein Mann wie du wird deren noch bedürfen!“ Bald darauf traf es sich, daß mehrere von den Vornehmeren der Juden gefangen eingezogen und von der Behörde einer Verleumdung wegen verhaftet wurden. Es beriethen sich die Glieder der Gemeinde, wer von ihnen die Angelegenheit bei der Behörde vertreten sollte. Die Wahl fiel auf Bar Kappara, den Liebling der Behörde. Er willigte in den Auftrag, doch mit der Bedingung, man möchte der kostbaren Geschenke nicht vergessen. Sie überreichten ihm zu diesem Zweck einen Beutel mit 500 Denarien, den er auch mitnahm u. sich auf den Weg machte. Bar Kappara erreichte die Stadt und wurde in das Haus des Präfekten geführt. Als er hier die Thür eines Zimmers öffnete, wurde er überraschend freundlich empfangen u. beide erkannten sich, denn es war derselbe Mann, den Bar Kappara vor nicht langer Zeit freundlich bewirthete. „Was bringt dich zu mir?“ fragte der Präfekt herablassend. „Der Juden, die in deinen Gefängnissen an Ketten schmachten, erbarme dich und schenke ihnen die Freiheit.“ „Bringst du keine Geschenke mit?“ „500 Denarien!“ „Diese behalte für das Geld, welches Du mir einst auf den Weg mitgabst; den Deinigen gebe ich die Freiheit.“ Als er nach Hause kam, wendeten seine Zeitgenossen auf ihn den Vers an (Kohel. 11, 1): „Sende immerhin dein Brod über das Meer, denn nach einer Anzahl der Tage erhältst du es wieder.“[1])

Ben Soma, בן זומא, vollständig: Simon ben Soma, שמעון בן זומא. Volks- u. Gesetzeslehrer, Tana, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh., Anhänger der mystischen Richtung, College und Zeitgenosse des R. Josua, R. Elieser, R. Akiba, R. Ismael, Simon b. Asai u. a. m., von dem sich mehr agadische als halachische Aussprüche erhalten haben. Sein gekürzter Name „Ben Soma“ soll wegen seiner nicht erfolgten Ordination (s. d. A.) als Lehrer gewesen sein.[2]) Doch wurde er von seinen Kollegen als ihnen gleichbefähigt gehalten.[3]) Seine agadischen Aussprüche sind meist mystisch theosophischen Inhalts, doch enthalten sie auch Kernsprüche aus der Sittenlehre. In seinen mystisch theosophischen Anschauungen entfernte er sich von den Grundprinzipien des Judenthums, weshalb er von seinen Zeitgenossen als „verwirrt,“ נטרפה דעתו,[4]) נפגע,[5]) oder „draußenstehend“, בחוץ,[6]) d. h. außerhalb des Judenthums sich befindend,[7]) betrachtet wurde. So hat sich in der späteren Agada darüber der Spruch gebildet: „Hast du Honig gefunden, iß davon zur Genüge“ (Sp. Sal. 25. 16.) d. i. Ben Asai (s. Simon b. Asai), „sonst wirst du übersatt und speiest es aus“ (das.) d. i. Ben Soma,[8]) Eine Talmudstelle erzählt davon. „Vier zogen in den Pardes, (Paradies, biblische Bezeichnung der Stätte theosophischer Forschungen, Kunstausdruck für die Geheimlehre u. ihre Untersuchungen, Garten geistiger Pflanzungen[9]) ein: Ben Asai, Ben Soma, Elisa b. Abuja, später genannt Acher u. R. Akiba. Letzterer ermahnte seine Collegen: „Wenn ihr gelanget zu den Steinen reinen Marmors (eine bildliche Angabe des Wassers als

---

[1]) Midr. r. zu Koheleth p. 112. [2]) Barte nora zu Aboth. Absch. 4. 1. vergl. Toseph. Kidd. III. 9. [3]) Sanh. S. 17 α. Jerusch. Maaser Schenia S. 53 d Edajoth 1. 10., wo er zu den הדנין לפני חכמים gehört. [4]) Chagiga S. 14 β. הציץ ונפגע „er schaute u. wurde verwirrt“. [5]) Vergl. Raschi zu Chagiga 14 β voce ונפגע, welches Wort er durch ונטרפה דעת erklärt. Vergl. Tosephta Berachoth III. 4. כל שנטרפה דעתו מפני חכמתו סימן יפה לו. Es ist dies ein Ausspruch von Ben Asai, der sicherlich auf „Ben Soma“ zu beziehen ist. [6]) Chagiga S. 15 α; jerusch. Chagiga S. 77 α u. β. Midr. r. cap. 2. Tosephta Chagiga II. 5 עדיין בן זומא מבחוץ oder כבר בן זומא בחוץ. [7]) Vergl. den Artikel „Apokryphen“, von dem Ausdruck „ספרים חצונים“ libri externi ebenfalls für Bücher, deren Lehren außerhalb des Judenthums stehen. [8]) Midr. Mischle zu 25. 16. Jalkut daselbst. [9]) Mit Beziehung auf 1 M. „Baum der Erkenntniß“, eine Benennung, die auch in diesem Sinne bei Philo u. Clemens vorkommt. Vergl. auch 2. Chorinther 12. 4. wo von Paulus gesagt wird, er sei ins Paradies entrückt worden u. habe daselbst Worte vernommen, die dem Menschen zu sagen verboten sind. Doch haben wir in letzter Stelle schon den mystischen Gebrauch dieser Benennung, wie wir ihn später finden, wo „Paradies“ in den Himmel versetzt wird u. das Einziehen נכנס durch עלה pl. עלו vertauscht wird. u. zwar in der Bedeutung von „hinaufsteigen“.

des Urstoffes bei der Schöpfung,[1]) sprechet nicht: „Wasser, Wasser!“ d. h. hütet euch vor der Annahme des Wassers als Urmaterie, denn es heißt: „Wer Lügen redet, wird nicht vor meinem Angesicht bestehen.“[2]) Von diesen vier wird weiter berichtet, Ben Asai schaute und starb, von ihm heißt es: „Theuer ist in den Augen des Ewigen der Tod für seine Frommen“ (Ps. 117.); Ben Soma schaute und wurde wirre, von ihm heißt es (Spr. 25.): „Hast Du Honig gefunden, genieße zur Genüge, daß du nicht übersatt wirst u. ihn ausspeist“; Acher verheerte die Pflanzungen, aber Akiba war es, der in Frieden ein- u. auszog“.[3]) So wird Bensoma als in seinen früheren Anschauungen „wirre“ oder „erschüttert“ dargestellt. Welche Frage es war, deren Lösung ihn verwirrt hatte, das wird uns auf einer anderen Stelle erzählt. R. Josua begegnete Ben Soma, jener grüßte, aber dieser erwiderte nicht. Da frug ihn R. Josua: „Woher u. wohin, Bensoma?“ d. h. wie steht es mit deinen Forschungen über das „Vorher“ und das „Nachher“,[4]) bei der Schöpfung. Ben Soma antwortete: „Ich dachte über den Schöpfungsbericht nach, und fand, daß zwischen den obern und untern Wassern, (die Urmaterie und deren Belebungs- oder Schöpfungsprinzip) kaum eine Spanne ist, denn der Ausdruck 1 M. 1. 2. „schwebend“, „merachepheth“ erinnert an das Bild von einem Adler (5 M. 31. 11.), der über seine Jungen schwebt, ohne sie zu berühren. So war es mit dem Geiste Gottes, der über das Wasser schwebte. Darauf wandte sich R. Josua zu seinen Schülern u. sprach: „Noch ist Bensoma draußen!“ d. h. außerhalb des Judenthums.[5]) Bensoma wurde ein Anhänger der Lehre von der Annahme einer Urmaterie bei der Schöpfung u. trat so als Gegner des bei den meisten Zeitgenossen in Palästina geltenden Dogmas von der Schöpfung aus Nichts auf. Mit dieser Erklärung sehen wir ihn in Uebereinstimmung mit den Lehren Philos, die auch in Palästina gekannt waren und daselbst Anhänger gefunden.[6]) Eine zweite Hinneigung zum Alexandrinismus finden wir in einem anderen Ausspruche von ihm: „Zur Zeit, da Gott zu Moses gesprochen: „Besteige den Berg Abarim (5 M. 32.)“ wurde das göttliche Wort ein „Metatron zu Moses“; ebenso wurde das göttl. Wort über das Wasser ein Metatron für das Wasser, denn es heißt: „Die Stimmen des Ewigen über das Wasser“ (Ps. 29. 3.).[7]) Der Metatron ist bekanntlich gleich dem Logos der Alexandriner.[8]) Die Annahme eines Logos bei Philo u. des Metatron bei den Mystikern sollte die bibl. Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott verständlich machen, daß Gott nur indirekt mit der Materie (durch den Logos oder durch den Metatron) in Berührung trat. Wiesehr Bensoma dieser Annahme ergeben war, ergiebt unseine fernere Lehre. „Gott machte die Ausdehnung“ (1 M. 1. 7.), dies ist eine der Bibelst., wegen welcher Bensoma die Welt erschütterte, warum heißt es: „Gott machte“ (1 M. 1. 7) da es heißt: „die Himmel sind durch das Wort Gottes entstanden“ (Ps. 33.6).[9])? Die mittelbare Berührung Gottes mit der Weltschöpfung als durch den Metatron, wie bei den Alexandrinern durch den Logos, war es, wohin Bensoma in seinen theosophischen Forschungen gelangt war, eine Annahme, die er im obigen Psalmvers: „durch das Wort des Ewigen sind die Himmel geworden“, bestätigt gefunden. Hiermit stand jedoch die Stelle 1 M. 1. 7. „Gott machte“ in Widerspruch, deren Lösung ihn fortwährend beschäftigte. Von Bedeutung sind seine Sittenlehren. Von diesen bringen wir: a. den von der Selbstkenntniß: „Wer ist weise? der von jedem Menschen lernt (Ps. 119. 99.).

[1]) Der weiße parische Marmor als Bild für Wasser ist schon bei Virgil Aeneis 7. 28. Das Wasser als Urmaterie hat schon der jonische Philosoph Thales u. kommt bei Homer Ilias 14. 246; 7. 99. vor. Vergl. 2 Petri 3. 5. „die Erde entstand durch Wasser u. mit Wasser.“ Vergl. Levy voce מים. [2]) Ps. 101. 7. [3]) So ist dieser Bericht in Chagiga S. 14 β, anders allerdings in Jeruschalmi daselbst S. 77 a u. b. [4]) Vergl. Mischna Chagiga S. 11 β. מה לפנים ומה לאחור. [5]) So ist diese Stelle in Jeruschalmi Chagiga II. 5 S. 77 a. col. 1. Anders ist dieser Bericht in. Babli Chagiga S. 15 a u. Midr. rabba 1 M. Absch. 2. [6]) Siehe „Geheimlehre“ und „Religionsphilosophie“ in Abth. II. dieses Werkes. [7]) Midr. rabba 1 M. Absch. 5. [8]) Siehe „Metatron“. [9]) Midr. rabba 1 M. Absch. 4.

Wer ist mächtig? Der seinen Trieb bezwingt (Sp. Sal. 16 32.). Wer ist reich? Der sich seines Antheils freut (Ps. 128. 2.). Wer ist geehrt? Der die Menschen ehrt, (1 S. 2. 30.).[1]) Ferner: „Wer ist der Demüthigste? Der wie Moses (4 M. 12. 3.) demüthig ist".[2]) b. Der Einzelne u. die Gesammtheit. „Ben Soma stand auf einer der Stufen des Tempelberges in Jerusalem und sprach bei dem Anblick der unten versammelten Volksmenge: „Gepriesen sei der, welche diese Alle mir zu dienen geschaffen. Der erste Mensch, wie mühte er sich ab, bis er Brod zu essen hatte; er mußte pflügen, säen, jäten, mähen, dreschen u. s. w., aber ich stehe des Morgens auf u. finde Alles vorbereitet; der erste Mensch, wie mußte er sich abmühen, bevor er ein Kleid hatte, aber ich finde Alles fertig vor.[3]). Was spricht der gute Gast? Gepriesen sei der Hausherr; wie bemühte sich derselbe für mich, wie viel Fleisch, Wein u. Backwaaren brachte er mir; aber wovon redet der böse Gast? Welche Mühe hatte der Hausherr um mich? Nur ein Stück Brod, ein Stückchen Fleisch und einen Becher Wein habe ich genossen!" Das Benehmen des Ersteren ist im Hiob 36. 24., aber das des Letzteren: Hiob 37. 24. gezeichnet".[4]) c. Bestimmung des Menschen. „Gott ehrfürchte und seine Gebote beobachte, denn dieses ist der ganze Mensch" Koheleth 12. 13), die ganze Menschheit ist nur geschaffen, um ihr dieses zu gebieten?[5]) d. Des Menschen Scham. „Bist du in dieser Welt beschämt worden, so wirst du dich nicht im Jenseits zu schämen haben".[6]) Auch als Halachist war Bensoma bedeutend. Seine Methode, die Halachoths in der Schrift zu begründen wird sehr gerühmt. So z. B. sagte R. Elasar b. A. „Ich bin fast 70 J. alt u. erlangte es nicht, daß Israels Auszug aus Aegypten auch des Nachts zu erzählen sei, bis Bensoma dies aus der Schrift herleitete.[7]) Er disputirte oft mit R. Josua u. R. Ismael u. die Mehrheit stimmte ihm bei.[8]) Sehr bestürmt wurde er von Halachafragen u. seine Entscheidung hörte man gern.[9]) Daher seine Würdigung: „Wer Ben Soma im Traume sieht, hoffe auf Weisheit".[10]) „Seit dem Tode Bensomas hörten die Schriftausleger auf";[11]) Mehreres siehe: Simon ben Asai.

Beständiges Licht, נר תמיד. Zu den Geräthen des Tempels, die durch ihre symbolische Bedeutung besonders wichtig waren, gehörte auch der sechsarmige Leuchter mit seinen sieben Lampen, der im Innern des Heiligthums (im Hechal) an der Südseite vor dem Vorhange des Allerheiligsten zur rechten Seite des Tisches seinen Stand hatte und als „beständiges Licht," נר תמיד, daselbst ununterbrochen leuchten sollte. Das Gesetz darüber lautet: „Und du gebiete den Söhnen Israels, daß sie dir reines Olivenöl, fein gestoßen, zum Leuchten nehmen, um beständiges Licht zu unterhalten. Im Stiftszelt, außerhalb des Vorhanges, welches vor dem Zeugniß ist, sollen Ahron und seine Söhne von Abend bis Morgens es vor dem Ewigen herrichten, ein ewiges Gesetz bei ihrem Nachkommen von den Söhnen Israels.[12]) Nach der Tradition war eine Erhöhung von drei Stufen vor dem Leuchter, auf der der durch das Loos zum Anzünden des Leuchters bestimmte Priester stand, die Lampen reinigte, ½ Log des feinsten Olivenöls in jede Lampe eingoß, den Docht für jede Lampe einlegte und ihn anzündete. Das Anzünden geschah von dem mittlern Lichte und dieses von dem Altarfeuer des

---

[1]) Aboth 4. 1. vergl. Aboth de R. Nathan Absch. 23 Anhang mit einigen Aenderungen. [2]) Daselbst. איזהו עלוב שבעלובים זה שהוא עלוב במשה רבינו. [3]) Babli Berachoth S. 58 a. Tosephta Berachoth Absch. 7. 2. Jeruschalmi Berachoth S. 130. Im Jeruschalmi ist die Leseart כמה בעלי אומניות משכימים ומעריבים ואני עומד בשחרית ומוצא כל אלו לפני. Eine andere Leseart ist in der Tosephta כל אומות שוקדת זבאות לפתח ביתן ואני משכים ןמוצא כל אלו לפני. [4]) Das. [5]) Berachot S. 6 β כל העולם כלו לא נברא אלא לצוות לזה. [6]) Midr. rabba. 2 M. Absch. 30. נתביישת בעולם הזהאין אתה מתבייש לעולם הבא. [7])Berachot S. 12 β [8]) Nasir S. 59 β Tosephta Schebaoth. Absch. 3. [9])Berachoth S 41. 43; Joma 30; Chagiga S 14 β. Pesachim S 22 β. [10]) Berachoth S. 57 β. Aboth d. R Nath. cap. 40. הרואה בן זומא בחלום יצפה לחכמה. [11]) Jeruschalmi Sota 24 c; nach einer andern Leseart in Mischna Sota 23 β. בטלו התלמירים. [12]) 2 M. 27. 20—22 wiederholt ist dieses Gesetz in 3 M. 24. 1—4. u. 4 M. 8. 1—5.

Vorhofes. Die Flammen der sechs Lampen von den sechs Armen des Leuchters, je drei auf jeder Seite, waren dem mittleren Lichte zugewandt, während das mittlere Licht aufsteigend brannte. Diese sieben Lampen brannten von Abends bis Morgens, dann erloschen sie, dagegen brannte das mittlere Licht auch den Tag über.[1]) So war dieses mittlere Licht das eigentliche „beständige Licht", נר תמיד,[2]) sonst auch „das Abendlicht" נר מערבי genannt.[3]) Spätere Agadisten erzählen von diesem mittlern Lichte das Wunderbare, es erhielt gleich den andern nur ½ Log Oel zu seinem Unterhalt und doch brannte es auch den Tag über;[4]) man betrachtete dies als Beweis der Anwesenheit der Schechina (s. d. A.) im Tempel.[5]) Doch wird auch das Licht als Symbol der Gottesgegenwart gehalten.[6]) Die Synagoge, die als „Heiligthum im Kleinen", מקדש מעט an die Stelle des Tempels in Jerusalem getreten (s. Synagoge), hat dieses „beständige Licht", נר תמיד, aufgenommen, wo es ebenfalls vor dem Vorhang der Bundeslade, gleich dem Leuchter im Tempel, seine Stätte hat. Die jüdischen Volkslehrer haben in ihren Vorträgen über die symbolische Bedeutung dieses „beständigen Lichtes" im Tempel oft gesprochen. Das Olivenöl wurde dazu verwendet, weil der Olivenbaum es war, von dessen Aesten die von Noa ausgeschickte Taube das Blatt abgepflückt hatte und so ein Bild des Heilslichtes wurde.[7]) Von einem Andern wird das Olivenöl, unter Hinweisung, wie es durch Schlagen, Stoßen und Pressen gewonnen wird, als Bild für Israel u. seine Geschicke in den Jahrhunderten seiner Verfolgungen aufgestellt.[8]) Nach einem Dritten ist das Oel als Unterhalt des beständigen Lichtes ein Bild für Israel in seiner Aufgabe zur Pflege der Gottesidee. Wie das Oel Licht giebt, so ist Gott das Licht der Welt, denn es heißt: „Und die Völker wandeln nach deinem Lichte" (Jesaia 60) mit dem Rufe an Israel: „Wie ich euch geleuchtet, so sollet ihr mir leuchten!"[9]) Das beständige Licht selbst soll die Gotteslehre vergegenwärtigen und des Israeliten Aufgabe zur Erhaltung und Verbreitung derselben. „Mein Licht (die Lehre) ist in deiner Hand, aber dein Licht (die Seele) ist in meiner Hand, hütest du mein Licht (die Lehre), hüte ich das deinige!"[10]) Mehreres siehe: „Leuchter", „Olivenöl" u. „Israel".

Betrug, רמיה, תרמית, מרמה, aram. רמיותא, talmudisch רמאות; Betrüger עושה רמיה oder איש מרמה, aram. רמאי, Betrüger רמאין. Der Mosaismus, der nächst der Liebe und der Freiheit die Heiligkeit, wie sie in Gott ihr Ideal hat,[11]) als Prinzip seines Gesetzes (s. Lehre u. Gesetz) aufstellt und an sie erinnert,[12]) konnte nicht anders, als die Werke der Lüge verdammen. Jede Art von Betrug in Wort und That wird daher aufs strengste als ein „Greuel vor Gott", תועבת ה׳אלהיך, verboten. Wir bringen davon: „Ihr sollet nicht stehlen, nicht leugnen und nicht lügen Einer gegen den Andern."[13]) „Du sollst in deinem Beutel nicht haben zweierlei Gewicht, großes und kleines. Du sollst in deinem Hause nicht dulden zweierlei Maaß, großes und kleines. Vollständiges und richtiges Gewicht,

---

[1]) Vergl. Maimonides h. beth habchira Absch. 3. 1—11; ferner daselbst in Temidin u. Musaphim Absch. 3. 10—18. Vergl. hierzu den Commentar von Nachmanides zu 2 M. 27. 20—22. Die Originalstellen sind in Sifre zu בהעלותך und Sifra zu 3 M. 24. 1—4 und Menachoth S. 98. 89. 88. Abweichend hiervon berichtet Josephus (Antiq. 6. 3. 9.), es hätten am Tage drei Lampen gebrannt; auch Mischna Tamid Absch. 6. 1 spricht von zwei Lichtern, die des Morgens beim Eintritt des dienstthuenden Priesters brannten. [2]) Vergl. hierzu den Biur zu 2 M. 27. 20. [3]) Eine Benennung, die auf die Abendseite, die Stätte des Allerheiligsten, zu beziehen ist, von der ebenso die Tempelmauer, deren Reste heute noch dastehen, „westliche Tempelmauer", כותלמערבי, heißt. [4]) Gemara Sabbath S. 22 β. [5]) Das. u. Menachoth S. 86 a. Von Raba. [6]) Sifra zu אמור Absch. 17 in Bezug auf den biblischen Ausdruck עדות in 3 M. 24. 2. עדות דוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל. Ebenso in Menachoth S. 86 a. [7]) Midr. rabba 3 M. Absch. 31. אמר הב"ה הזית הזה הביאה אורה לעולם בימי נח. [8]) Das. 2 M. Absch. 36. כך ישראל באים אומות העולם וחובטין אותו ממקום למקום וחובשין אותם וכופתים בקולרין ומקיפין אותם טרטיומין ואח"כ עושין תשובה. [9]) Das. כשם שמן מאיר כך הבה מאיר לכל עולם שנ והלכו גוים לאורך. [10]) Das. [11]) 3 M. 19. 2. „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige, euer Gott." [12]) Siehe: „Freiheit", „Liebe", „Nächstenliebe". [13]) 3 M. 19. 11.

vollständiges und richtiges Maaß halte, damit sich deine Tage verlängern auf dem Boden, den der Ewige dein Gott dir giebt. Denn ein Greuel des Ewigen, deines Gottes ist jeder, der dieses thut, jeder, der Unrecht ausübt."[1]) Ferner: „Thuet kein Unrecht im Gewicht, im Längenmaaß und im Hohlmaaß. Richtige Wage, richtige Gewichtsteine, richtiges Epha (s. d. A.) und richtiges Hin (s. d. A.) sollen bei euch sein. Ich bin der Ewige euer Gott."[2]) „Sprenge nicht ein falsches Gerücht aus, verbinde nicht deine Hand mit einem Frevler, um ein ungerechter Zeuge zu sein."[3]) „Wenn ihr dem Nebenmenschen etwas verkauft, so übervortheilt nicht Einer den Andern."[4]) Diese Gesetze finden in den Aussprüchen der Propheten und der Hagiographen eine viel stärkere Verschärfung. So geißelt der Prophet Micha schonungslos: „Bin ich rein bei frevelhafter Wage und bei trügerischem Gewicht im Beutel?" (Micha 6. 11.) Aus den Reden des Propheten Jeremia heben wir seine Ausrufe hervor: „Wehe, der sein Haus durch Ungerechtigkeit aufbaut und seine Söller ohne Recht, seinen Nächsten umsonst arbeiten läßt und seinen Lohn ihm nicht giebt,"[5]) „Fluch dem, der Gotteswerk trügerisch übt."[6]) „Und jeder täuscht seinen Freund u. Wahrheit reden sie nicht, sie lehrten ihre Zungen Lügen reden, mühen sich ab, Schlechtes zu thun;" „Du wohnst in Mitten des Truges, im Truge verweigern sie, mich zu erkennen." [7]) So werden die Werke des Truges als Grund des Ruins des Volkswohls angegeben. In den Psalmen werden dieselben wieder auch im Hinblick auf Gott, also vom Standpunkte der Heiligkeit verschmäht. Wir hören darüber: „Du vernichtest die Lügenreden, den Blutgierigen u. den Betrüger verabscheut der Ewige."[8]) „Es weile nicht in meinem Hause der Trug ausübt, wer Lügen redet bleibt nicht vor meinen Augen."[9]) Als Gegensatz hierzu heißt es: „Wer besteigt den Berg des Ewigen, wer steht auf der Stelle seines Heiligthums? Der reiner Hände und lauteren Herzens ist, nie dem Falschen sich hingegeben u. nie zum Truge geschworen."[10]) „Bewahre deine Zunge vom Bösen u. deine Lippen von Reden des Truges."[11]) „Rette meine Seele von lügnerischer Sprache u. von der Rede des Trugs. (Ps. 102. 10.) Dagegen ist der Grund der Verwerfung des Truges in dem Buche der Sprüche Solomos hauptsächlich der Unsegen desselben. Es heißt da: „Wie Einer bedachtlos Geschosse, (Pfeile, Tod,) schleudert, so der, wer den Nächsten betrügt u. spricht, ich habe ja nur gescherzt."[12]) „Ein trügerischer Zeuge bleibt nicht, wer lügt, wird nicht gerettet;" „Süß ist dem Manne das Brod des Truges, doch nachher füllt sich sein Mund mit Kiesel."[13]) Doch begegnen wir auch hier dem Hinweis auf Gott zur Abwehrung vom Truge. „Trügerische Wage ist dem Ewigen ein Gräuel, aber Vollgewicht sein Wohlgefallen".[14]) Im talmudischen Schriftthum beschäftigt sich die Halacha (s. d. A.) mit den Bestimmungen zur Verhütung jedes Betruges beim Ein- u. Verkauf. Wir haben dieselben ausführlich in dem Artikel „Polizei" in der Abtheilung II. S. 915 gebracht und wollen sie hier nicht wiederholen. Eine zweite Erörterung betraf die Frage, ob der Betrug auch gegen Heiden u. Nichtjuden überhaupt verboten sei. Die Beantwortung derselben hatte keine weitere Schwierigkeit. Man schlug die Bibel auf u. fand da: „Ein Recht soll euch sein, der Fremdling sei wie der Eingeborene, denn ich bin der Ewige euer Gott!"[15]) „Gleich dem Einheimischen soll der Fremde sein, der unter euch ist, und du sollst ihn lieben, wie dich selbst, denn Fremde waret ihr im Lande Aegypten, ich der Ewige euer Gott."[16]) In strenger Konsequenz dieser Gesetzesaussprüche lehrten die Volks- u. Geletzeslehrer: „Nur einen Stammvater haben alle Menschen der Familien wegen, daß sie sich nicht gegen eimander überheben, die eine nicht gegen die andere Mord, Diebstahl, Raub u. a. m. erlaubt halte".[17]) So war es der Patriarch R. Gamliel (im Anf. des 2. Jahrh. n.),

[1]) 5 Mos 25. 13—16. [2]) 3 M. 19. 35· 36. [3]) 2 M. 23 1. [4]) 3 M 25. 14. [5]) Jeremia 22. 15. [6]) Jerem. 47. 10. ארור עושה מלאכת רמיה. [7]) Das. 9. 4—6. [8]) Ps. 5. 7. [9]) Ps. 101. 7. [10]) Das. 24. 5. [11]) Das. 34. 14. [12]) Spr. Sal. 26. 19. [13]) Das. 20. 17. [14]) Das. 11. 1. vergl. 16. 11. 20. 10. [15]) 3 M. 24. 22. [16]) Das. 19. 33—36. [17]) Sanhedrin S. 38 a.

der gegen die Beschuldigung, die Juden hielten die Beraubung eines Heiden für erlaubt, öffentlich lehrte, daß der Raub auch gegen Heiden verboten ist."[1]) Ebenso hielt sein Zeitgenosse R. Akiba einen Vortrag in Sephirin (s. d. A.), in dem er mit Nachdruck hervorhob, daß die Beraubung auch eines Heiden (Nochri) verboten sei, denn es heißt: „Er rechne mit seinem Käufer" (3 M. 25. 50) d. h. man sei gewissenhaft mit seinem Käufer".[2]) So lesen wir in dem talmudischen Codex Jad chasaka des Maimonides (im 12. Jahrh.): „Es ist verboten im Kauf und Verkauf die Menschen zu betrügen oder sie zu hintergehen, Juden und Heiden sind darin gleich, ist an der Waare ein Fehler, so soll der Verkäufer es vorher sagen".[3]) Ferner: „Ob man mit einem Juden oder mit einem Heiden Geschäfte hat, mißt oder wiegt man unrichtig, so wird dadurch das Verbot des Betruges übertreten; es soll ihm zurückgegeben werden; ebenso ist jede Uebervortheilung im Rechnen gegen den Heiden (Nichtjuden) verboten; er rechne mit ihm gewissenhaft, denn es heißt: „Er rechne genau mit seinem Käufer", eins ist, ob der Heide (Nichtjude) dir unterthan ist oder nicht; ein Dagegenhandeln ist unter: „Denn ein Gräuel gegen den Ewigen, deinem Gott, ist, wer dies thut", d. h. wer Unrecht gegen Nichtjuden ausübt.[4]) Ein anderer Kodificator des Talmuds R. Moses aus Conci hat ebenfalls in seinem Kodex: „Man lüge nicht gegen einen Israeliten, sowie gegen einen Nichtjuden (Goj), man betrüge sie auf keine Weise, denn es heißt: „Der Rest Israels thut kein Unrecht."[5]) Mehreres siehe: „Nichtjuden", „Noachiden," „Akkum" u. „Proselyten" in Abtheilung II.

Blitz, ברק. Der Blitz ist eine der Naturerscheinungen, die früh den Menschen zum Nachdenken anregte. In den Büchern des biblischen Schriftthums wird von ihm verschieden gesprochen. Die Entstehung des Blitzes ist annähernd in den Aussprüchen gezeichnet: „Aus dem Feuer geht der Blitz hervor;"[6]) „Er bringt die Wolken vom Saume der Erde, die Blitze macht er für den Regen u. läßt den Wind aus seinen Bewahrungsstätten treten,"[7]) „Es donnert im Himmel der Ewige, der Höchste läßt seine Stimme hören, Hagel und Glutkohlen; er sendet seine Pfeile und sie sind zerstreut, den Blitz und sie sind verwirrt,"[8]) „Deine Donner krachten im Wirbel, seine Blitze durchstrahlen die Welt, sie war erbebt und erschüttert die Erde."[9]) Die Kenntniß des Blitzes, die sich hier ausspricht, ist schon eine ziemlich vorgeschrittene. Der Blitz ist ein feuriger (in der modernen Sprache ein elektrischer) Funke; er tritt auf Wolkenanhäufung und im Gefolge des Donners. Weiter sind Blitz und Donner Zeichen der Gottesoffenbarung und Bilder des Gottesgerichts. „Ewiger, deine Himmel neige und fahre hernieder, rühre die Berge an, daß sie rauchen; schleudere Blitze, daß du sie zerstreuest, schieße deine Pfeile ab, daß du sie verwirrest."[10]). Im talmudischen Schriftthume ist der Segensspruch beim Blitz mit der Formel angegeben: „Gepriesen der, welcher das Schöpfungswerk hervorgebracht."[11]) Ein Lehrer des 4. Jahrh., Raba, bezeichnet die verschiedene Gestalt der Blitze: einzeln, weiß und blau[12]) u. wenn die Wolken von Westen nach dem Süden ziehen, oder wenn eine gegen die andere stößt, als gefährlich.[13]) Weiter wird auch hier der Blitz als Geburt des obern (d. h. des elektrischen) Feuers gehalten.[14])

---

[1]) Baba Kama S. 35 u. Sifre § 344. Jeruschalmi Baba Kama IV. 3. [2]) Das. u. Baba Kama S. 113 β. [3]) Maimonides Jad chasaka h. Mechira 18. 1 nach Baba Kama S. 113 a. Vergl. hierzu Maimonides Commentar zur Mischna Khelim 12. 7. [4]) Das. h. Geneba 7. 8. [5]) Sefer mizwoth Gadol h. haschabath haabeda. Siehe mehreres in meiner Schrift „Die Nichtjuden und die Sekten", Neustrelitz 1884. [6]) Ezechiel 1. 13. [7]) Psalm 135. 7. [8]) Ps. 18. 14. 15. 2 S. 22. 15. [9]) Ps. 77. 19. Vergl. Jeremia 10. 13. [10]) Ps. 144. 5. 6. u. Ps. 18. 14. 15; 2 M. 19. [11]) Berachoth S. 54 a u. 59 a. ברוך עושה מעשה בראשית. [12]) Gemara Berachoth S. 59 a. מאיברקים רבא אמר ברקאיחיראי חיורא וירוקא. [13]) Das. ועגני דסלקן בקרן מערבית ואתין בקרן דרומית ותרתין עגני דסלקין חדא לאפי חברתא. Vergl. Wiesner, Scholien zu Berachoth zur obigen Stelle, wo ähnliche Zitate aus den naturwissenschaftlichen Werken gebracht werden. [14]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 31 u. 4 Mos. Absch. 15. הברק הזה מתולדת אש של מעלה.

Blitzableiter. Diese Erfindung Franklins (1750) hat in einem talmudischen Ausspruch schon theilweise ihren Vorläufer. Wir lesen in der Tosephta Sabbat Abschnitt 7 am Ende: „Wer Eisen zwischen die Küchlein wegen des Donners oder des Blitzes legt, das ist erlaubt.“[1]) Das Eisen sollte die Gefahr des Blitzes von der jungen Brut ablenken, man wußte damals schon (im 3. Jahrh.), daß das Eisen die elektrische Kraft des Blitzes an sich zieht und von Andern ableitet.

Brandopfer, עולה, auch Ganzopfer, כליל.[2]) I. Name u. Bedeutung. Die eben angegebenen zwei hebr. Namen sind der Eigenthümlichkeit der Darbringung dieses Opfers zum Unterschiede von der der andern Opfer, wie es in allen seinen Theilen mit Ausnahme der Haut auf dem Altar verbrannt wurde, entnommen. Der erste Name „Olah“, עולה, bedeutet nach seinem Stamme עלה (auflodern, verbrennen),[3]) das (auf dem Altar) Zuverbrennende, also nicht im Sinne eines im Feuer zu Gott aufsteigenden, wie man es sonst annahm. Noch bestimmter in dieser Bedeutung ist die zweite Benennung „Kalil“, כליל, die eine Zusammensetzung von כל—על „ganz verbrennen“ oder „völlig verbrennen“ ist und als das Völligzuverbrennende bezeichnet. Auch die Septuaginta übersetzt diesen Namen durch ὁλοκαυτωμα und bei Philo heißt er ὁλόκαυστον, das Ganzzuverbrennende. Im talmudischen Schriftthume gehört das Brandopfer zu den hochheiligen Opfern, קדשי קדשים, zum Unterschiede von den andern, die nur Opfer, geringern heiligen Grades קדשים קלים sind.[4]) II. Gesetz und Arten. Das Gesetz darüber ist in 3 M. 1. 1—8; 6. 1—4; 8. 10; 2 M. 29. 15; 4 M. 7 u. 8; ferner daselbst 15. 8 u. a. m. Es gab mehrere Arten dieses Opfers die im Talmud in zwei Gruppen: „Pflichtbrandopfer“ עולות חובה und „Freiwillige Brandopfer“, עולות נדבה getheilt werden. Zu Erstern gehören: 1. das tägliche oder beständige Opfer, קרבן תמיד, auch Beständiges Brandopfer עולת תמיד, das zwei mal täglich, des Morgens und zwischen beiden Abendzeiten, dargebracht wurde;[5]) 2. die Festbrandopfer für die Neumondstage, die sieben Passahtage, das Wochenfest, das Posaunenfest, den Versöhnungstag und das Schlußfest des Laubhüttenfestes;[6]) 3. die Brandopfer zur Weihe der Priester[7]) u. der Leviten,[8]) zur Einweihung des Heiligthums;[9]) 4. das der Wöchnerin,[10]) des Aussätzigen,[11]) des durch Flüsse Befleckten[12]) am Tage ihrer Reinigung; 5. das des Nasiräers am Schlußtage seines Gelübdes oder schon früher bei einer Verunreinigung,[13]) u. a. m. Die Letztern sind: Die gespendeten Brandopfer, meist bei feierlichen Anlässen als bei Bündnissen,[14]) beim Uebergang über den Jordan,[15]) vor dem Kriege,[16]) zur Abwehr einer Pest,[17]) bei Einbringung der Bundeslade,[18]) nach einem Festmahle u. a. m., wohin auch in der zweiten Hälfte des zweiten Staatslebens das Opfer für den jedesmaligen regierenden Kaiser in Rom, unter dessen Oberhoheit Palästina war, gehörte.[19]) III. Thiergattung und Darbringungsweise. Das Brandopfer konnte gebracht werden vom Rind-, Schaf- u. Ziegengeschlecht,[20]) männlichen Geschlechts, das fehlerfrei sein mußte; ebenso von Turtel- oder jungen Tauben für die Armen. Der Opfernde brachte in eigener Person sein Thier in den Vorhof des Heiligthums, wo es von den Priestern über dessen Tauglichkeit, es durfte kein Leibesgebrechen haben, untersucht wurde. Darauf folgte die Handauflegung durch den Opfernden, das Schlachten (auf der Nordseite des Alters), das Auffangen und Sprengen des Blutes, das Abziehen der

---

[1]) Der hebr. Text daselbst lautet: הנותנת ברזל בין האפרוחים מפני הרעמים ומפני הברק הרי זה מותר. [2]) 3 M. 6. 16; 5 M. 18. 16; 33. 10. [3]) Vergl. Fürst, Hebr. Wörterbuch voce עלה Bedeutung II. S. 147. [4]) Mischna Sebachim Absch. 5. [5]) 2 M. 29. 38—42; 4 M. 28. 3-8; 9. 10. [6]) 4 M. 28. 11 ff. [7]) 2 M. 29 15; 3 M. 8. 18. [8]) 4 M. 8. 9. [9]) 4 M. 7 für die Stiftshütte u. 1 K. 8. 64 für den Tempel in Jerusalem. [10]) 3 M. 12. 6. [11]) Das. 14. 19. [12]) Das. 15. 14. [13]) 4 M. 6. s. Nasiräer. [14]) 1 M. 13 4-8. [15]) 5 M. 27. 6. [16]) 1 S. 13. 9. [17]) 2 S. 26. 25. [18]) 1 S. 6. 5. [19]) Vergl. Joseph b. j. II. 17. 2. Nach dem Briefe des Agrippa an Cajus (Philo, Opera ed. Mang II. 592) hatte der Kaiser Augustus befohlen, man sollte für ihn täglich im Tempel Brandopfer darbringen. [20]) Ijob 1. 5.

Haut, das Zerstücken des Körpers, das Waschen der Eingeweide u. der Schenkel, das Salzen jedes der Stücke, die auf den Altar zum Verbrennen gelegt wurden. Bei Tauben brachte der Priester dieselben zum Altar, öffnete mit den Nägeln den Hals, worauf der Kopf abgekneipt wurde. Das Blut mußte an der Wand des Altars hinablaufen. Der Kropf mit dem Unrath wurde entfernt, der Leib bei den Flügeln aufgerissen ohne diese abzutrennen. Es wurden alle Theile gesalzen, von denen erst der Kopf u. dann die übrigen ins Feuer geworfen. Ueber die Verbindungen der Speise- u. Trankopfer mit den Brandopfern siehe: „Speise- u. Trankopfer. IV. Bedeutung. In der Angabe der Bedeutung haben wir auf die unterschiedliche Darbringung dieses Opfers von der der andern Opfer zu sehen. Es wurden alle Theile derselben mit Ausnahme des Felles auf dem Altar verbrannt, das war ein Symbol der völligen Hingabe des Menschen für Gott, die bildliche Andeutung des Zieles desselben, als Opfer für Gott zu fallen; es ist dies ein Bild des Märtyrerthums für Gott und seine Lehre. Wie unter den Festen der Versöhnungstag mit seinem Gebote des Fastens und der Enthaltsamkeit den Israeliten die völlige Hingebung für Gott bildlich lehrte, so war das Brandopfer das einzige unter den Opfern, das durch sein „völliges verbrannt werden" dem Opfernden bildlich die Hingabe und Vereinigung mit Gott zeigte. Nicht uninteressant dürften mehrere Aussprüche der Lehrer im talmudischen Schriftthum über das Brandopfer sein, die wir hier noch folgen lassen. R. Simon b. Jochai (im 2. Jahrh. n.) lehrte: „Das Brandopfer kommt nur auf sündhafte Herzensregungen."[1]) Ein anderer Lehrer bringt hierzu die Hinweisung auf Hiob 1, wo Hiob nach dem Mahle Brandopfer darbringt, indem er sagt: „Vielleicht sündigten meine Söhne und lästerten Gott in ihrem Herzen."[2]) Spätere Agadisten erblicken darin die Vorzüglichkeit des Brandopfers. „Das Brandopfer ist das heiligste Opfer, weil es nicht wegen einer leiblichen Sünde erfolgte; das Schuldopfer brachte man zur Sühne eines Raubes, aber das Brandopfer erfolgte nur auf sündhafte Herzensregungen."[3]) Ein Anderer lehrte: „Weshalb ist das Brandopfer das Vorzüglichste," weil der Psalmist es ein Opfer der Gerechtigkeit nennt, denn es heißt: „Dann gefallen dir die Opfer der Gerechtigkeit, Brand- u. Ganzopfer" (Ps. 51).[4]) Mehreres siehe: „Opfer".

Bürgschaft, ערבות. Unter „Bürgschaft" verstehen wir die übernommene Verbindlichkeit des Einen für den Andern, die jenen für diesen rechtlich verpflichtet. Wir unterscheiden zwei Klassen von Bürgschaften, die öffentliche und private. Diese gehört dem Privatverkehr an, jene rührt von dem Gemeinwesen her, dem man angehört und das seine Angehörigen für einander verpflichtet. Der Artikel „Bürgschaft" in der Abtheilung I. dieser Real-Encyclopädie behandelt die Bürgschaft im Privatverkehr, hier soll die öffentliche Bürgschaft, die des Gemeinwesens, besprochen werden. Es ist dies die der jüdischen Religionsgemeinde; welche die Israeliten für einander (Einer für den Andern) verantwortlich macht. Das talmudische Schriftthum hat dafür den präzisen Ausspruch: „Alle Israeliten bürgen für einander", כל ישראל ערבים זה בזה d. h. sind für einander verantwortlich.[5]) Ob diese gegenseitige Verpflichtung nur eine moralische oder eine wirklich rechtliche sei und ob diese sich nur auf die Praxis des Religionsgesetzes oder auch auf die Gesammtthätigkeit jedes Israeliten erstrecke, darüber soll uns das biblische und nachbiblische Schriftthum belehren. Wir schlagen die Bücher des Pentateuchs auf. Im 2. B. Mos. 19. 8. lautet die Erklärung des Volkes betreffend die Annahme des Gesetzes: „Alles, was der Ewige gesprochen, wollen wir thun"; ebenso wiederholten sie diese Worte bei

---

[1]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 7. לעולם אין העולה בא אלא על הרהורי הלב. [2]) Daselbst. Vergl. hierzu Targum Jonathan zu 3 M. 6. 9. עלתא דאתי למכפרא על הרהורי לבא. [3]) Tanchuma zu צו S. 133 β. העולה לא היתה באה לא על דוטאת ילא על גולאלא על הרהור הלב היא באה. [4]) Daselbst. [5]) Sifra zu בחוקתי Absch. 7. Gemara Schebuoth S. 39 a; vergleiche Gemara Sanhedrin S. 27 β, wo die Fassung des Ausspruches lautet: כולן ערבים זה בזה.

der Bundesschließung und Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz.[1]) Von einer Uebernahme der Verantwortlichkeit des Einen für den Andern wird nicht gesprochen. Im Gegentheil stoßen wir auf Stellen im 2. u. 4. B. daselbst, die gegen eine gegenseitige Verantwortlichkeit sprechen. 2 B. Mos. 32. 32. betet Moses: „Und nun, wenn du ihre Sünden vergiebst, wenn nicht, lösche mich aus dem Buche, das du geschrieben.“ Darauf wird ihm die Antwort: „Wer gegen mich gesündigt, den lösche ich aus meinem Buche.“[2]) Ebenso lesen wir in der Fürbitte Mosis und Ahrons 4 B. M. 16. 23. „so ein Mann sündigt, wirst du über die ganze Gemeinde zürnen?“ [3]) Beide Stellen scheinen die Annahme einer Verantwortlichkeit des Einen für den Andern nicht zu kennen. Erst das 5 B. Mos. 21. 1—9. bringt das Gesetz von dem Mordopfer, das die Aeltesten der Stadt, in deren Nähe man einen erschlagenen Menschen gefunden, dessen Mörder unbekannt ist, bringen und dabei sprechen sollen: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen. Versöhne Israel, dein Volk, das du, Ewiger, erlöst hast, und gieb kein unschuldiges Blut in der Mitte deines Volkes Israel, möge uns dieses Blut gesühnt werden!“ Dieses Gesetz hat den Schluß: „Und du schaffe das unschuldige Blut aus deiner Mitte, denn du sollst das Rechte in den Augen des Ewigen vollziehen.“ Hier ist ausdrücklich die Verantwortlichkeit des Einen für den Andern ausgesprochen. Ob dieselbe, wie hier, nur für die Aeltesten der Stadt, die Behörde, oder auch für jeden Einzelnen der Gemeinschaft Geltung habe, darüber nur noch eine Stelle daselbst. „Es sollen nicht sterben die Väter der Kinder wegen und die Kinder nicht in Folge der Sünden der Eltern, jeder sterbe in seiner Schuld.“[4]) Demnach kann obiges Gesetz von der Solidarität des Einen für den Andern sich nicht auf jeden Einzelnen der Gemeinschaft beziehen, sondern erstreckt sich nur auf die Behörde, die Ortsältesten, als die Leiter und Wächter derselben. In Betracht dessen werden wir daher obigen Ausspruch: „Alle Israeliten bürgen (sind verantwortlich) für einander“ nur im moralischen Sinne zu nehmen haben, wie der Eine von der Mitschuld an dem Vergehen des Andern in der Gemeinschaft, der er angehört, moralisch nicht ganz frei ist, eine Annahme, die auch aus den öftern Strafandrohungen im Pentateuch gegen die ganze Gemeinde wegen der Sünden der Einzelnen in derselben, die durch die Fürbitte Mosis: „So einer sündigt, solltest du über die ganze Gemeinde zürnen!“ nicht zur Ausführung kommen, hervorzugehen scheint. Einen weitern Schritt thut das Buch Josua in seiner Erzählung von dem Raube Achans (s. d. A.), in Folge desselben die ganze Gemeinde bestraft wurde.[5]) Es hat hier das Gesetz der Solidarität auch für den Einzelnen seine rechtliche Wirksamkeit. Denselben Standpunkt nehmen auch die andern biblischen Schriften ein, aber immer sind es auch da die Häupter der Gemeinde, ihre Führer und Leiter, ihre Richter und Aeltesten, die erst die Verantwortung trifft. „Wegen des Bösen wird der Gerechte hingerafft!“ „Der Gerechte stirbt und Niemand nimmt es sich zu Herzen.“ Das talmudische Schriftthum hält an diesen Angaben fest, nur sucht es sie nur noch bestimmter u. faßlicher darzustellen. Die Annahme einer Verantwortlichkeit des Einen für den Andern findet ein Lehrer daselbst in dem Schriftwort 3 M. 26. 37. angedeutet, wo er abweichend von unserm Texte liest: „Und sie straucheln, der Eine durch die Sünde des Andern“,[6]) und dabei ausruft: „Da ist die Lehre, daß alle Israeliten für einander (der Eine für den Andern) verbürgt sind!“[7]) Der Gesetzeslehrer R. Simon b. J. (im 2. Jahrh.) versteht diese gegenseitige Verbindlichkeit der jüdischen Religionsgenossen durch folgendes Gleichniß zu verdeutlichen. „In einem Schiffe, das voll von Reisegefährten war, ergriff der Eine

---

1) 2 M. 24. 4—6. 2) 2 M 32. B. 33 מי אשר חטא לי אמחנו מספרי. 3) האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף. 4) 5 M. 24. 16. 5) Josua 7. 6) In unserm Bibeltext heißt es: וכשלו איש באחיו dagegen hat dieser Lehrer: וכשלו איש בעון אחיו Siehe in Abth. II. Artikel: „Text“. 7) Sifra zu בחוקתי. Absch. 7. Vergl. Sanhedrin S. 27 β 43 β u. Sota S. 27β u. Schebuoth S. 39α. זה בזה מלמד שבל ישראל ערבים.

einen Bohrer und fing unter seinem Sitze den Boden zu durchbohren an. Darüber erschrocken, riefen ihm die Andern zu: „Was machst du da?“ Dieser antwortete: „Seid unbesorgt, ich bohre nur unter meinem Sitze.“ „Lasse ab, entgegneten sie, denn die eindringenden Fluthen bedrohen dann auch unser Leben.“ So ist es, schließt dieses Gleichniß, mit der Sünde des Einen, die auch den Andern nach sich zieht“.[1]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts, Chiskia, hat darüber: „Ein zersprengtes Lamm ist Israel (Jeremia 3.), wie beim Lamm, in Folge seines zarten Organismus jeder Schlag am Kopfe oder an einem andern Körpertheil durch alle seine Glieder schmerzhaft empfunden wird, so ist es innerhalb Israels, der Eine sündigt und Alle müssen es empfinden.“[2]) Die nachtalmudischen Mystiker geben als Grund der gegenseitigen Verbindlichkeit an, daß die Seelen der Israeliten gleich einer Schnur zusammengehörig verbunden sind. Wie bei einer Schnur jede Schwingung sie ganz in Bewegung setzt, so ist es, wenn Einer sündigt, daß Alle dadurch zu leiden haben.“[3]) Ein Anderer faßt dies kürzer und lehrt: „Alle Seelen sind wie ein Organismus und wie eine Person, denn Alle sind aneinander geknüpft, das der Grund, daß alle Israeliten für einander verantwortlich sind.“[4]) Doch sind es auch da in erster Reihe die Führer u. die Leiter der Gemeinde, sowie überhaupt jede Persönlichkeit von Macht und Einfluß beim Volke, die von der Mitschuld an den Sünden der Andern nicht frei gehalten werden, daher sie an den Folgen der Verantwortlichkeit zu leiden haben. „Wer, lautet die Lehre darüber, seinen Hausgenossen die Sünde verwehren konnte u. hat es unterlassen, wird wegen der Sünde derselben heimgesucht;“ ebenso „Wer seine Mitbürger von der Sünde abhalten konnte u. es nicht gethan hat, muß wegen der Sünde derselben leiden u. s. w.“[5]) Mehreres siehe: „Zurechtweisung“.

C.

Chanoch, Buch, Henochbuch, ספר חנוך. Die spätere Midraschliteratur hat zwei Schriften, die sie als „Bücher Chanochs“, Henochbücher, bezeichnet, eine unter obigem Namen und die andere mit dem Titel: „Leben Chanochs“ Chaje Chanoch, חיי חנוך. Von diesen enthält erstere mystische Offenbarungen von dem Gottesthrone, den 70 Gottesnamen, durch die man verschiedene Wunder auszuführen vermag, den Engelsfürsten und deren Namen, von denen der zum Metatron (s. d. A.) gewordene Chanoch 92 Namen hat u. a. m. Zuletzt werden die Männer angegeben, denen diese Geheimlehren geoffenbart wurden. Die andere Schrift „Leben Chanochs“, חיי חנוך verherrlicht das Leben Henochs bis zu seiner Himmelfahrt. Beide sind kleinere Bruchstücke eines größern bei den Juden heimischen Henochbuches, „sepher Chanoch,“ wovon die erhaltenen kleinern Midraschim: „die Hechaloth“ היכלות, (s. d. A.),[6]) das Noabuch, ספרנח (s. d. A.), das „Alphabet“ des R. Akiba (s. d. A.) u. a. m. Theile desselben sein mögen. Das äthiopische Henochbuch,[7]) behandelt Themen, die sich in den Midraschim besonders in dem „Pirke de R. Elieser“ ganz wiederfinden.[8]) Die Abfassung dieser Schriften fällt in das 7. Jahrh. Mehreres siehe: „Henochsage“ u. „Mystik“. Korrekt abgedruckt befinden sich beide Schriften in Jellineks Beth Hamidrasch Th. II. u. IV.

---

[1]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 4. [2]) Daselbst. אחך מכם חוטא וכולן מרגישין. [3]) Reschith chochma Cap. 14. Schaar hajirah, [4]) Abraranell Nischmath Adam cap. 1 [5]) Gemara Sabbath S. 54 β. Vergl. Schebuoth S. 39 β. [6]) Die „Hechaloth“ heißen in Steinschneiders Bibliotheca hebr. Bodlej. voce היכלות geradezu „Henochbuch“. [7]) Ins Deutsche übersetzt von Dillman. [8]) Vergl. Zunz, Etwas über rabbinische Literatur S. 19, wo Nachweise von dem Henochbuche im Sohar gegeben werden; ferner Jellinek, Zeitschr. der d. M. Gesellsch. 1853. S. 249. Das Soharbuch nennt ausdrücklich mehrere Mal ein Henochbuch, ספרא דחנוך; welche Stücke in dem „Pirke de R. Elieser“ auffallende Aehnlichkeit mit denen des äthiopischen Henochbuches haben, hat S. Sachs in Frankels Monatsschrift I S. 279 aufgezählt.

Chanuka Midrasch, מדרש חנכה. Von diesem Midrasch sind bis jetzt drei verschiedene Rezensionen erschienen, deren Inhalt die Erzählung von den Leiden der Juden unter der Syrerherrschaft, sowie von den siegreichen Kämpfen der Hasmonäer gegen dieselbe ist, die mit der Vernichtung derselben, der Wiederherstellung der religiösen und politischen Freiheit und der Wiedereinweihung des Tempels enden. Von den religiösen Verfolgungen durch die Syrer werden besonders genannt die Verleugnung des jüdischen Gottesglaubens und die Werke der Unzucht. Die Geschichte von Judith kehrt hier wieder, ebenso soll die öffentliche Schändung einer Priestertochter den Ausbruch des Aufstandes hervorgerufen haben. Wir haben hier erhaltene liebgewonnene Volkssagen in mannigfacher Umdichtung, die uns desto werthvoller sind, weil in dem talmudischen Schriftthum, weder in der Mischna noch in der Gemara gar wenig und selten von den Hasmonäern erzählt wird. Die drei Rezensionen des „Midrasch-Chanuka" sind in Jellineks Beth Hamidrasch I. und VI. Mehreres siehe: „Hasmonäer" u. „Tempelweihfest".

Cypern, bei den Alten Cypros oder Cyprus, קפרוס, eine der größten Inseln des Mittelmeeres, nach Sicilien die wichtigste und bedeutendste derselben, die einen sehr lebhaften Handelsplatz für die phöniz. Schiffahrt bildete. Die Lage derselben ist im östlichen Theile des Mittelmeeres,[1]) zwischen den Küsten Ciliciens und Syriens in einer Länge von 30 Meilen von West nach Ost, in einer Breite gegen 15 Meilen und von einem Umfange von 85½ Meilen inclus. der Buseneinschnitte,[3]) von der im Ganzen der Flächenraum auf 3—400 Quadratmeilen. Als Hauptstädte daselbst kannte man: Salamis, Neupaphos, Amathus u. Lapathus. Ihre reichen Waldungen waren berühmt, die Phönizien u. Aegypten mit Holz zu deren Arbeiten, besonders zu Schiffbauten, versorgten.[4]) Außerdem hatte Cypern einen bedeutenden Produktenreichthum. Das Innere seines Bodens war reich an Metallen, besonders an Kupfer, Eisen, Blei, Zinn mit einem Zusatz von Silber. In den Bergen fand man Smaragde, Demante, Opale, Achate, Jaspis, Gipssteine, Alaun u. a. m. Ebenso producirte man da durch Verdunstung des Seewassers viel Salz. Die Bewohner exportiren feine Webereien, Segeltücher, Theer, Spezereien, köstliche Salben, wohlriechendes Harz, Ladanum, verschiedene Oele, Honig, Feigenessig, Früchte: Oliven, Granatäpfel, Mandeln, Gartengewächse: Zwiebeln, Knoblauch; ferner von Getreide: Weizen, Gerste u. a. m.; ebenso Wein, Wolle, Flachs, Hanf u. a. m. Berühmt war der köstliche Cyprische Wein. Dieser Reichthum lockte auch viele Einwanderungen aus verschiedenen Ländern herbei. Neben Phöniziern und Griechen wohnten auch hier Juden, die unter den Ptolemäern, die eine Zeit lang dieses Cypern beherrschten,[5]) einwanderten und später sich sehr zahlreich ausbreiteten. Nach 1 B. Macc. 15. 23. wohnten Juden in Cypern schon 141 v. Von ihnen wird auch bei Josephus Alterth. 13. 10. 4 gesprochen. Die jüdische Gemeinde in der Hauptstadt Salamis wird ebenfalls genannt.[6]) Unter Trajan machten die Juden auf Cypern einen furchtbaren Aufstand.[7])

Cyperblume, כופר.[8]) Büschel der Cyperblume, אשכל הכופר.[9]) Baumartiger Zierstrauch. 10—12 Fuß hoch, dessen Zweige einen dichten Schmuck von lanzettförmigen, einander gegenüberstehenden Blättern mit gelblich weißen Blüthentrauben, die einen angenehmen Geruch verbreiten. Aus den zu Pulver geriebenen gedörrten Blättern wird eine rothe Farbe zum Färben der Fingernägel, auch der Lippen u. der Haare bereitet. Die wohlriechenden Blütentrauben bergen die Aegypterinnen im Busen. Heimisch war dieser Zierstrauch auch in Palästina, in den Gärten Salomos bei der Quelle von Engedi,[10]) später auch in der Umgebung von Jericho,[11]) auch um Askalon.[12])

---

[1]) 1 Macc. 15. 23. [2]) Plin. v. 35. Apgsch. 27. 4 Ptolem. V. 14. [3]) Strabo XIV. 682. [4]) Ezechiel 27. 6. [5]) Liv. 45. 1. 2. Ioseph. Art. 13. 10. Strabo 14. 684. [6]) Apostgesch. 13. 5. [7]) Dio Cass. 58. 12. [8]) Hoheslied 1. 14; 4. 13. [9]) Das. [10]) Das. 1. 14; 4. 13. [11]) Joseph. b. j. 4. 8. 3. [12]) Plin. 12. 51.

Cyrene, קרני. Hauptstadt der Landschaft Cyrenaika in Nordafrika, westlich von Aegypten, die unter den Ptolemäern, Pentapolis hieß u. heute als das Plateau von Barka bekannt ist. Sie hatte unter ihren griechischen Bewohnern eine zahlreiche jüdische Bevölkerung,[1]) die von den Ptolemäern zur Befestigung ihrer Herrschaft dahin verpflanzt wurden, hier gleiche Rechte mit den übrigen Einwohnern genossen u. sich sehr ausbreiteten.[2]) Die Stadt hatte einen sehr blühenden Handel, der sich nach der Zerstörung Cartagos ungemein ausdehnte. Rühmlich werden von demselben genannt seine Rosse, seine Rosen, aus denen man kostbares Oel bereitete u. Silphion, dessen Saft zu Arzenei verwendet wurde u. a. m. Es war ein Zwischenhandel, der hier zu Land von Westafrika nach Aegypten u. von Aegypten westwärts getrieben wurde. Doch rüsteten sie auch Schiffe mit ihren Waaren aus nach Alexandrien u. andern Häfen des Mittelmeeres. Fast nur von Juden bewohnt war die cyrenische Hafenstadt Berenice; ein anderer Hafenort war Apolonia, wohin eine bequeme Straße von Cyrene führte. Nach Jerusalem kamen Cyreneische Juden häufig, besonders zu Festen,[3]) von denen sich da eine große Zahl niederließen und eine eigene Synagoge hatten.[4]) Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus flüchtete sich ein großer Theil der Zeloten (s. d. A.) hierher, wo sie bald einen Anhang von 2000 M. um sich hatten und die übrigen Juden zum Aufstande gegen die Römer reizten. Aber die reichen Juden machten hiervon dem Statthalter Catullus Anzeige, der die Aufständischen hinrichten ließ. Der Zelotenführer Jonathan fiel in die Hände der Römer, der aus Rache gegen die Verräther auch die reichen Juden als Mitschuldige anklagte. Catullus ließ darauf von ihnen 300 hinrichten. Jonathan wurde in Rom lebendig verbrannt.[5]) Später betheiligten sich Cyreneische Juden noch an den Aufständen in Palästina in der trajanisch hadrianischen Zeit.[6]) Mehreres siehe: „Zerstreuung der Juden“, „Zerstörung Jerusalems“.

D.

Dankopfer, זבח תודה, siehe: Friedens- oder Erfüllungsopfer שלמים.

Dankreden, דברי תודה. Das talmudische Schriftthum bringt eine große Anzahl von Dankreden, von denen wir hier einige als Probe der talmudischen Homiletik folgen lassen. Im Jahre 138 n., nachdem die hadrianischen Verfolgungsedikte (s. d. A.) theilweise aufgehoben wurden, versammelten sich die zersprengten Volks- und Gesetzeslehrer wieder in Uscha, wo sie mehrere Sitzungen abhielten und von den Bewohnern Uschas mit vieler Liebe und Aufmerksamkeit bewirthet wurden. Voll Erkenntlichkeit für diese Zuvorkommenheit sprachen sie denselben ihren Dank für ihre ihnen erwiesene Gastfreundschaft aus.[7]) R. Juda, als Bürger Uschas, trat erst vor u. richtete an die Gesetzeslehrer folgende Dankrede. „Und Moses nahm sein Zelt und errichtete es entfernt vom Lager (zweitausend Ellen), und Jeder, der Gott suchte, ging zu ihm hinaus (2 M. 33, 9). Wenn bei einer Entfernung von zweitausend Ellen das Aufsuchen des Freundes um die Belehrung des Göttlichen erwähnt und gelobt wird, so muß sicherlich euer Verdienst größer sein, denn ihr, meine Freunde, kamet von zehn, zwanzig bis dreißig Meilen weit wegen der Belehrung des Göttlichen!“ Diesem folgte R. Nechemja mit einer Dankrede an die Bewohner Uschas: „Amon und Moab, sprach er, durften deshalb nicht in die Versammlung Gottes kommen, weil sie Israel in der Wüste nicht mit Brod und Wasser zuvorkamen (5 M. 23, 5). Und wenn dies zur Zeit, wo Israel nicht dessen bedurfte, da es an Manna und Wasser keinen Mangel hatte, von Gott gern gesehen wurde, gewiß muß heute in dieser Stunde der Noth und des Leidens

[1]) Macc. 15. 23. [2]) Josephus contra Apionem II. 4; Antt. XIV. 7. 2. XVI. 6. 1; b. j. VII. 11. 2; Dio Cass. 68. 32. [3]) Apstgsch. 2. 10. [4]) Tas. 6. 9. [5]) Joseph. b. j. VII. 11. I–3. [6]) Dion. Cass. 68. 32. [7]) Midr. rabba 1 M. 60, 69; ibid. 4 M. 4; ibid. Hohld S. 15, ממבוני באשישות und Berachot 63.

eure Gastfreundschaft, die ihr an uns bewieset, eine Gott wohlgefällige sein, deren Lohn nicht ausbleiben kann!" Darauf begann R. Meir seine Schlußrede: „Es giebt eine Tradition, daß der alte Prophet im 1. B. Könige 13, 11 derselbe gewesen war, der zur Zeit der Richter unter dem Namen Jonathan, Sohn Gerschom, als Priester des Götzenbildes Micha erwähnt wird (Richter 18, 30). Dieses lange Leben soll er sich dadurch von Gott erwirkt haben, weil er Viele vom Götzendienste abhielt. Wenn nun dem, dessen Geschäft doch gewiß nicht gottgefällig war, dennoch nicht die Belohnung des Guten vorenthalten wurde, so möget ihr Männer Uscha's des guten Erfolges eurer an uns gezeigten Wohlthätigkeit sicher sein!" Nun trat R. Jose mit seinem Dankworte auf: „Obed-Edom von Gath wurde von Gott gesegnet, weil er die Bundeslade bei sich aufnahm und das Licht vor derselben nach den Worten der Weisen sorgfältig pflegte (2. Sam. 6, 10—15). Wenn für die Aufnahme der Bundeslade, mit der sonst keine Mühe und kein Kostenaufwand verbunden war, ein solch großer Segen erfolgte, so wird gewiß der Segen eurer Verdienste, die ihr uns mit Speise und Trank, mit Kleidung, Wohnung und Bedienung so gastfreundlich bewirthetet, größer u. vollkommener werden!" Jetzt sprach R. Simon, Sohn Jochai: „Männer Uscha's! Schunamit hieß die Frau, die den Propheten Eliahu auf seiner Flucht freundlich aufnahm und mit Speise und Trank bewirthete, wofür sie auch reichlich gesegnet war, und das Glück hatte, daß ihr einziges Kind, das schon für todt gehalten, durch Eliahu wieder ins Leben gerufen wurde (2. K. 4, 1—31). Wie diese Frau, deren Haus ja doch nur durch Eliahu gesegnet wurde, durch die freundliche Bewirthung dennoch zum Besitz ihres schon todt geglaubten Sohnes wieder gelangte, so werden gewiß eure Wohlthaten höher geachtet und schöner belohnt werden!" Darauf begann R. Elieser, der Sohn des R. Jose Hagelili: „Saul sprach zu dem Volke Keni, dem Nachkommen Jithro's, ziehet hinweg und verlasset Amalek, damit ihr nicht mit ihm umkommet, da ihr doch Gutes gethan habt an Israel, als es aus Aegypten zog (1. Sam. 15, 7). Aber Jithro war ja blos gegen Moses allein gefällig und warum heißt es: „an ganz Israel?" Gewiß, dieses deutet auf die Lehre hin, daß die Wohlthätigkeit gegen die Führer und Lehrer so hoch gestellt wird, als wenn sie gegen das ganze Volk geübt worden wäre. Ihr Brüder in Uscha daher, die ihr solch große Gastfreundschaft gegen die Lehrer eures Volkes geübt habt, wahrlich euer Verdienst ist ein größeres und schöneres!" Zuletzt schloß R. Elieser, Sohn Jakob, die Reihe der Redenden mit folgenden Worten: „Vernimm und merke auf, Israel, denn heute bist du zum Volke erwählt! (5 M. 27, 9), so redete Moses das Volk an, als er ihm nochmals die Lehren und Wahrheiten Gottes einschärfte. Aber wie paßt wohl der Ausdruck: „heute bist du zum Volke erwählt", da doch bereits vierzig Jahre bald zu Ende waren, seit Israel aus Aegypten gezogen und am Berge Sinai zum Empfang der Gotteslehre gestanden? so werdet ihr fragen. Doch die Antwort darauf ist diese: „Weil sie die Wiederholung der Gotteslehren durch Moses gern und freudig anhörten, wurde es ihnen angerechnet, als wenn sie sich erst damals und nur dadurch werth und würdig eines göttlichen Volkes gezeigt hätten. Freunde in Uscha! mit vieler Liebe und Freundlichkeit habt ihr uns empfangen; Treue und Hingebung war das Werk eurer Pflege und Bewirthung, darum rufe auch ich mit Moses: „Höre und vernimm, Israel, du zeigtest dich an diesen Tagen groß als Volk Gottes!"[1]) Mehreres siehe: „Abschiedsreden", „Leichenreden", und „Predigt".

Derech Erez rabba, דרך ארץ רבה, großer Traktat von dem Sittlichen und: Derech Erez, sutta, דרך ארץ זוטא, kleiner Traktat von dem Sittlichen. Zwei Traktate der praktischen Ethik, zwei Sammlungen von Sentenzen, Aussprüchen und Lebensanweisungen für das sittliche Handeln. Der erste Traktat hat

[1]) Midrasch rabba zum Hohld. voce סמכוני באשישות.

11 Abschnitte, von denen spricht der erste von der Ehe und den Eheverboten; ferner über die Ehewahl und die Keuschheit; der zweite von den Sündern und den Tugendhaften und dem Geschick jeder Klasse derselben in schöner Parallele. Wichtig ist dieser Abschnitt für die jüdische Religionsgeschichte, da wir hier die verschiedenen Geistesströmungen für und gegen das Gesetz, von denen sich mehrere zu bestimmten Sekten herausgebildet hatten (s. Sekten und Minin), aufgezählt finden. Im Ganzen giebt dieser Abschnitt den 11. Abschnitt der Mischna des Traktats Sanhedrin erweitert und umgearbeitet mit Zusätzen wieder. Der dritte Abschnitt kündigt sich als ein Abschnitt von Lehrsprüchen, angeblich des Gesetzeslehrers Ben Asai (s. Simon b. Asai) an und spricht von den Gegenständen, die den Menschen von der Sünde abhalten. Die Ermahnung von R. Jochanan b. S. an seine Schüler auf seinem Krankenbette[1]) wird hier als die des R. Eleasar b. Asaria bezeichnet. Der vierte Abschnitt bringt Demuths- und Anstandslehren, sowie von der Verehrung der Lehrer u. a. m. mit Beziehung auf die von Abraham geübte Gastfreundschaft. Der fünfte Abschnitt hat die Fortsetzung des vorigen über Freundschaftsbesuche, Abschiede und die Vorsicht bei Aufnahme von Gästen. Der sechste, siebente, achte u. neunte vom Benehmen der Gäste im Hause, am Tische, beim Mahle u. a. m. Der zehnte: über den Anstand im Bade und der elfte: verschiedene Lebensregeln u. a. m. Der zweite Traktat zählt 10 Abschnitte, von denen enthält der erste Abschnitt die Lehren für den Gelehrten u. a. m.; der zweite bis zum zehnten: die Fortsetzung von obigen Lehren für Lehrer u. Schüler in ihrem Benehmen unter einander und gegen Andere u. a. m.; der zehnte endlich von der messianischen Zeit u. von mehreren Lehren zur Ehewahl und Erwerbsbegründung. Die Abfassung dieser Traktate war nicht vor dem 8. Jahrh., doch waren schon bei den Lehrern des 2. u. 3. Jahrh. n. Sammelwerke von Sittensprüchen unter dem Namen „Hilchoth Derech erez" bekannt; es erwähnen dieselben R. Juda,[2]) ebenso die jerusalemitische Gemara[3]) u. a. m. Mehreres siehe: „Sittenlehre" und „Agadisches Schriftthum".

E.

Ebel, אבל, Trauer, Trauertraktat, mit der nähern Bezeichnung: Ebel Rabbathi, אבל רבתי, Großer Trauertraktat, so genannt zum Unterschiede von dem jüngern Trauertraktat: Ebel Sutarthi, אבל זוטרתי, Kleiner Trauertraktat.[4]) Sammelwerk halachischer Bestimmungen von Trauerzeremonien, welche die Mischna in nur gedrängter Kürze mittheilt.[5]) Die Behandlung der Leichen und die Haltung der Leidtragenden, s.pec. der zur Trauer Verpflichteten bilden die zwei Hauptbestandtheile desselben Es ist ein der ältesten Trauertraktate, der im Talmud mehrere mal von den Lehrern des 4. Jahrh. n., von R. Papa,[6]) Rafrem b. Papa[7]) und Rab Nachman[8]) zitirt wird und wohl schon aus der Zeit der Tanaim herstammt.[9]) Wir haben dieses Sammelwerk nicht mit dem eines jüngeren Ursprunges, das ebenfalls bald „Ebel Rabbathi,"[10]) bald „Sema-

[1]) Berachoth S. 28β. [2]) Berachoth S. 22a. [3]) Jerusch. Sabbath Absch. VI. 2. Ueber die Nennung dieser Schriften bei den Gelehrten der nachtalmudischen Zeit siehe: Zunz, Gottesdienstlich. Vorträge S. 110–111. [4]) Vergl. die ausführliche und äußerst gründliche Monographie über die Trauertraktate von Dr. N. Brüll, Rabbiner in Frankfurt a. M. in seinem Jahrb. Jahrg. I. S. 2–57. [5]) Mischna Moed Katon I. 5. 6; III. 5. 9; Berachoth II. 6. 7; III. 12; Sabbath XXIII. 4. 5; Sanhedrin II. 1. 3; VI. 5. 6; Herajoth II. 5. [6]) Moed Katon S. 26β. [7]) Das. 24 a תנא באבל רבתי. Vergl. daselbst den Ausspruch von „Samuel". [8]) Kethuboth תנא באבל רבתי S. 28 a. [9]) Daß dieses „Abel Rabbathi" nicht mit unserm Semachoth identisch ist, geht schon daraus hervor daß die von den Amoräern im Talmud gebrachten Zitate sich nicht in Semachoth vorfinden, wie dies N. Brüll nachgewiesen hat. Einen Beweis, daß die Tanain die Bestimmungen des „Ebel Rabbathi" in Moed Katon S. 24 a kannten, finde ich in den Zitaten Sebachim S. 100 a, Semachoth IV. 9, von R. Tarphon u. Joseph Hakohen. [10]) So in Raschi Kethuboth S. 25 a; Ramban in seinem Thorath Haadam Absch. 14 und in der Aufschrift unseres Semachoth.

choth" (s. weiter) heißt, zu verwechseln,[1]) da dieses eine spätere mit Zusätzen vermehrte Umarbeitung unseres ältern „Ebel Rabbathi" und des jüngern „Ebel Sutarthi" ist.[2]) Unser älteres „Ebel Rabbathi" existirt nicht mehr als selbstständige Schrift, aber eine Menge seiner Bestimmungen sind uns außer denen in der Mischna und der Gemara in dem „Ebel Sutarthi" (s. d. A.) und in Semachoth (s. d. A.), freilich in veränderter Umarbeitung, erhalten. Der Zweck von Anlegung solcher Sammelwerke ging aus einem praktischen Bedürfnisse für die Beerdigungsvereine, die Brüderschaften, die im talmudischen Schriftthum oft genannt werden, hervor.[3])

Ebel Sutarthi, אבל זוטרתי. Kleiner Trauertraktat. Von der Existenz eines kleinen Trauertraktats, der gleichsam ein Auszug des größeren Trauertraktats, Ebel Rabbathi, war, spricht der Gaon Natronai b. Hilai (859—869),[4]) Spätere bringen in ihren Schriften Zitate aus demselben. So Isa Iba Ghajat in seinem Halachoth II. p. 27; Nachmanides in seinem Thorath Haadam S. 5a und 14a; Tanja Nr. 63; Jakob b. Ascher in Tur Joredea 337. 339 u. a. a. O.[5]) Nach denselben enthielt dieser Traktat Vorschriften über Krankenbesuch (s. d. A.), Verhalten bei dem Sterbenden, Behandlung desselben, über Leichenbestattung, Todtentrauer, Auslegung der Gräber, Knochensammlung von den Leichen und deren Beerdigung u. a. m. Von ihm ist Vieles in den spätern Trauertraktat Semachot aufgenommen und umgearbeitet. In den oben erwähnten Zitaten aus ihm kommen Namen der Tanaim (s. d. A.) vor: R. Akiba, Elieser b. Zadok, Jehuda, Josua, Meir, Simon b. Gamliel u. a. m. Die Zeit der Abfassung desselben war wohl nicht vor der Mischna, doch deuten Inhalt und die genannten Lehrer in derselben auf Palästina hin, wo diese Schrift entstanden ist.

Ebel Rabbathi, אבל רבתי,[6]) oder Semachoth, שמחות. Größerer Trauertraktat, im Anhange bei unsern Talmudausgaben von 14 Abschnitten. Der Name „Semachoth", שמחות, Freuden,[7]) ist euphemistisch; man mied die Bezeichnung „Ebel" Trauer, „Trauertraktat" und substituirte dafür die entgegengesetzte Benennung „Semachoth", „Freuden", ein Verfahren, das nicht selten war.[8]) Dieser Trauertraktat zählt 14 Abschnitte und bildet eine Zusammenstellung von Lehren, Gesetzen und Erzählungen aus ältern Werken, die verschieden umgearbeitet wurden und so ihre ursprüngliche Gestalt eingebüßt haben und an Ungenauigkeit leiden.[9]) Diese ältern Werke sind die Mischna, die Mechilta, Sifra und Sifre, ferner die Tosephta, die Gemara, die jerusalemitische u. die babylonische, die Baraithoth in derselben, die Trauertraktate Ebel Rabbathi und Ebel Sutarthi u. a. m. Die Gliederung der Lehren und Sätze, sowie der aufeinanderfolgenden Abschnitte ist nicht streng systematisch, doch läßt sich der Inhalt jedes Abschnittes nach seinen Hauptsätzen in folgenden angeben. Abschnitt I 1—7 von der Agonie bis zum wirklichen Eintritt des Todes, die Behandlung des Sterbenden; das. 7—14, das Verhalten gegen die Leidtragenden. Abschnitt II. 1—7 von dem Selbstmörder (s. d. A.), die Beschäftigung mit dessen Leiche und deren Beerdigung;

---

[1]) Wie dies von Raschi zu Kethuboth S. 25a und Ramban in seinem Thorath Haadam Absch. 14 geschehen; ebenso noch Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 90 und Fürst, Kultur- u. Literaturgesch. S. 216. [2]) Siehe darüber den Artikel „Ebel Rabbathi, Semachoth". [3]) Siehe „Vereinswesen" חבורות. [4]) In seiner Respons Chemda Genusa Nr. 90 auf die Frage, was ist Ebel Rabbathi? antwortet er: „Ebel ist ein Traktat, eine Mischna, von Trauergesetzen, von denen die meisten aus 3 Absch. des Mischnatraktats Moed Katon herstammen; es giebt zwei Ebeltraktate, ein größerer und ein kleinerer. [5]) Eine Zusammenstellung dieser Zitate mit erläuternden Parallelen aus andern Schriften hat N. Brüll in seiner schon genannten Monographie S. 10 bis 22, die besser beachtet zu werden verdient. [6]) So bei Raschi u. a. m. Siehe oben. [7]) Vergl. Ps. 16. 11 wo der Ausdruck Semachoth, שמחות, vorkommt und im Midrasch das. auf die Seeligkeit nach dem Tode gedeutet wird. [8]) So hat man für „Blinder" die Bezeichnung „Vielsehender" סגי נהור. [9]) Interessant sind die von N. Brüll S. 30—37 aufgestellten Parallelstellen aus dem talmudischen Schriftthum zu den Lehren u. Gesetzen in Semachoth, die bei einer neuen correctern Ausgabe unseres Semachoth ein sehr werthvolles Material ausmachen, das seine gute Dienste leisten würde.

das. 7—14 von dem Verhalten gegen die durch das Gericht zum Tode Verurtheilten, die durch die römische Behörde Getödteten oder auf eine andere Art Umgekommenen. Abschnitt III die Angaben der Altersstufen der Sterbenden in Bezug auf das Verhalten gegen dieselben. Abschnitt IV. 1—34 von dem Verhalten des Aaroniden bei den Leichen seiner Angehörigen. In § 9 daselbst wird eines Priesters Joseph erwähnt, der aus übertriebener Strenge sich nicht an seiner gestorbenen Frau verunreinigen mochte, bis er dazu von seinen Genossen gezwungen wurde (ob dies Josephus Flavius gewesen? Es wäre hier doch eine Notiz von ihm, die für ihn ganz u. gar spricht). Abschnitt V 1—16 von den Gesetzen für den zur Trauer Verpflichteten; ebenso von den Gesetzen des Verbannten. Abschnitt VI Fortsetzung von dem Verhalten des Trauernden. Abschnitt VII über die Trauer am Sabbat und Fest in den ersten sieben Trauertagen, sowie des ganzen ersten Monats. Abschnitt VIII von der Leichenfeierlichkeit, der Beerdigung, der Leichenrede, dem Tode der zehn Märtyrer (s. d. A.), dem Tode des Sohnes R. Akibas u. seiner Leichenrede um ihn u. a. m. Der ganze Abschnitt hat Vieles, das für die Geschichte gut verwerthet werden kann. Abschnitt IX die Trauerzeremonie um den Tod der Eltern, der Geschwister, der Lehrer und der Gelehrten. Abschnitt X weitere Gesetze für den zur Trauer Verpflichteten. Abschnitt XI von der Beerdigungspflicht, der Leichenbegleitung, der Todtenklage und der Trauer im Hause des Verstorbenen. Abschnitt XII über den Beginn der Trauer bei Trauernachrichten, die Knochensammlung zur Beerdigung und bei Wiederbeerdigungsfällen. Auch da sind einige interessante Notizen aus früherer Zeit eingestreut, als z. B. von der Ausartung des Sohnes von R. Chanina b. Teradjon u. a. m. Abschnitt XIII weitere Bestimmungen von den Leichenknochensammlungen und die Vorschriften für die, welche dabei beschäftigt sind. Abschnitt XIV von den Gräbern und den Gesetzen der Beerdigungsstätte u. a. m.

Egla Arupha. עגלה ערופה, Mordopfer, die Opferung eines Kalbes durch Genickbrechen. Der Mosaismus, der die Solidarität des Einen für den Andern seinen Bekennern auferlegt und in erster Linie die Aeltesten und die Richter, die Behörde, nicht frei von der Mitschuld an dem Verbrechen ihres Ortes erachtet (s. Bürgschaft), hat folgendes Gesetz über das Auffinden eines Gemordeten, dessen Mörder nicht ermittelt werden kann, aufgestellt. „Wenn ein Erschlagener auf dem Erdreiche gefunden wird, das der Ewige dein Gott dir zum Besitz giebt; auf dem Felde liegend, ohne zu wissen, wer ihn erschlagen. So sollen deine Aeltesten u. deine Richter hinausgehen und messen nach den Städten, die um den Erschlagenen ringsumher sind. Welche Stadt die nächste zum Erschlagenen ist, selbige Stadtältesten sollen ein Rinderkalb nehmen, mit dem noch nicht gearbeitet wurde, das noch an keinem Joche gezogen. Und die Aeltesten derselben Stadt sollen das Kalb hinabbringen in ein steiniges Thal,[1]) das nicht bearbeitet und angebaut wurde, u. dem Kalb in dem Thale das Genick brechen. Sodann treten sie u. alle Aeltesten der Stadt, die am nächsten vom Erschlagenen ist, zusammen, sie waschen ihre Hände über das Kalb, dem im Thale das Genick gebrochen wurde. Darauf sprechen sie: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen. Versöhne, Ewiger, dein Volk Israel, das du erlöst hast, und gestatte kein unschuldiges Blut zu vergießen in der Mitte deines Volkes, und es möge ihnen dieses Blut vergeben werden. Schaffe das unschuldige Blut aus deiner Mitte, so du das Rechte in den Augen des Ewigen vollziehst."[2]) Den weiteren Ausbau dieses Gesetzes hat das talmudische Schriftthum. Es sind drei Akte, von denen hier gesprochen wird: a die Bestimmung der Stadt, die zur Darbringung des Mordopfers verpflichtet ist; b die Angabe der Opfergattung

[1]) Nach der Septuaginta, Vulgata, Onkelos u. Pseudojonathan, Josephus (Ant. 1. 4) u. nach dem Talmud; Neuere wollen unter נחל „Strom" u. übersetzen איתן durch: „fortwährend", „unversiegbar", wozu jedoch die Apposition אשר לא יעבד בו nicht paßt. [2]) 5 M. 21. 1—9.

des Ortes und der Weise der Darbringung, sowie der üblichen Liturgie bei derselben. a Die Bestimmung der Stadt. Die Bestimmung der Stadt, die zur Darbringung des Mordopfers verpflichtet ist, soll durch fünf Mitglieder des Synedriums (s. d. A.) aus Jerusalem geschehen. Dieselben begeben sich an den Ort, wo der Erschlagene gefunden wurde, und nehmen die Messungen nach den umliegenden Städten vor. Die Messung beginnt von der Nase des Leichnams. Ist der Kopf von dem Rumpf getrennt, so bringe man den übrigen Körper zum Kopf desselben und nehme alsdann die Messung vor. Die so ermittelte nächste Stadt ist zur Darbringung eines Mordopfers verpflichtet, wozu sie im Weigerungsfalle gezwungen werden kann. Nur Jerusalem und eine Stadt, die kein Gericht hat, oder die von Heiden bewohnt ist; ebenso die an der Grenze Palästinas lag, war hiervon frei. Nach dem Akte der Messung wurde der Ermordete auf der Stelle, wo er liegend gefunden worden, begraben. Wenn zwei Städte gleich nahe von dem Ermordeten liegen, so vereinigen sich beide zur Darbringung dieses Mordopfers. Hiermit war die Funktion der 5 Synedristen beendet. b Die Angabe der Opferungsstätte, des Opfers und die Darbringungsweise. An die Stelle der Synedristen treten jetzt das Gerichtspersonal und die Aeltesten der ermittelten nächstliegenden Stadt. Es wird ein Kalb, das noch kein Joch gezogen und nicht über 2 Jahre alt ist, in ein steiniges Thal von ihnen hinabgeführt, wo demselben das Genick gebrochen wird. Die Stadtältesten waschen darauf ihre Hände und sprechen: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, auch unsere Augen haben es nicht gesehen!“ Die Priester rufen darauf die Schlußworte: „Versöhne dein Volk Israel, das du erlöst hast u. lasse kein unschuldiges Blut fließen in der Mitte deines Volkes Israel!“ „Es wird ihnen vergeben!“ lautete die Schlußformel dieser Liturgie. Die Stätte wo diese Opferung vor sich ging, durfte nicht mehr bebaut werden. Dieser Akt war nur für Palästina angeordnet, aber auch da hörte er seit den letzten jüdischen Aufständen gegen Rom vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer auf, wo die Morde durch die Zeloten überhand nahmen.[1]) Ueber die Bedeutung dieses Opfers zitiren wir noch den Ausspruch eines Gesetzeslehrers: „Weshalb sollte dieses Mordopfer in einem steinigen Thal dargebracht werden? Das Gesetz deutete den Grund hierzu an: Es komme das Kalb, das noch keine Früchte getragen (noch kein Junges geboren), und werde geopfert auf einer Stätte, die ebenfalls keine Früchte getragen, (das steinige Thal) und bringe Versöhnung über den, der durch seinen Mord den Mann vom Früchtetragen gestört.“[2]) Der hebr. Ausdruck „איתן“ als Bezeichnung des נחל wird hier, wie oben angegeben, in der Bedeutung von „hart, steinig“ erklärt.[3]) Weiter werden die Worte in dem Bekenntniß der Aeltesten bei der Opferdarbringung: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen“ dahin erklärt, daß darin auch das Bekenntniß mitbegriffen war: „Er kam nicht zu uns, daß wir ihn ohne Speise und Trank gehen ließen,“[4]) ferner: „Wir haben ihn nicht gesehen“ d. h. er war nicht bei uns, daß wir ihn ohne Geleit entlassen hätten.“[5]) Gegenstände der weitern Pflichten der Ortsbehörde gegen die Fremden.

Eleasar Chisma, אלעזר חסמא.[6]) Volks- u. Gesetzeslehrer in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. n., Schüler des R. Josua b. Ch. und Kollege des R. Akiba u. a. m. Er gehörte zu denen, die sich auch mit andern Wissenschaften, besonders mit Astronomie (s. d. A.) und Geometrie beschäftigten. Von seinen bedeutenden Leistungen auf diesem Gebiete, sowie von denen des R. Jochanan b. S. sprach R. Josua b. Chananja vor dem Patriarchen R. Gamliel II., wobei er

---

[1]) Mischna Sote Absch. 9 u. Gemara Sote S. 44—48. Maimonides h. Rozeach Absch. 9 u. 10. Vergl. Sifre zu 5 M. 21. 1—9. [2]) Gemara Sote S. 46 a בא דבר שלא עשה פירות ויערף במקום שאין עושה פירות ויכפר על מי שלא הניח לעשות פירות. [3]) Das. S. 46 β. [4]) Das. S. 45 β in der Mischna וכי עלתה על דעתנו שזקני ביתדין שופכו דמים הן אלא שלא בא על ידינו ופטרנהו בלא מזון. [5]) Das. ולא ראינתו והנחנו בלא לויה. [6]) Nicht „Ben Chisma“, nach der richtigen Leseart an den meisten Stellen. Siehe deren Nachweis in Baers Siddur zu Aboth Absch. 3. 22.

nicht unterließ deren große Armuth zu erwähnen. Der Patriarch berief beide darauf zu Aemtern.[1]) Von R. Eleasar zitiren wir die Sprüche: „Die Bestimmungen von den Opfern der Geflügelarten (Tauben u. Vögel) und die Gesetze von den menstruirenden Frauen sind wesentliche Halachoth; Astronomie und Geometrie sind die Nebenfächer der Weisheit.“[2]) Er gehörte ganz der Verstandesrichtung an und polemisirte scharf gegen die Mystiker und ihre Prozeduren beim Gebet. „Wer das Schemagebet verrichtet und dabei mit seinen Augen blinzelt, seine Lippen verzerrt und mit seinen Fingern hinzeigt, von dem heißt es: „nicht mich riefst du an, Jacob!“[3])

Eleasar b. Jehuda aus Barthotha אלעזר בן יהודה איש ברתותא.[4]) Volks- u. Gesetzeslehrer im 2. Jahrh. n., in dessen Namen der Patriarch R. Simon ben Gamliel II. Halachoth zitirt.[5]) Von ihm ist die schöne Lehre über Almosen: „Gieb ihm von dem Seinigen, denn Du und das Deinige gehören ihm, denn also heißt es von David: „denn von dir ist Alles und von deiner Hand geben wir dir.“[6]) Es war dies ein Wahlspruch für sein Leben; er spendete Almosen auf unbegrenzte Weise; Alles, was er bei sich hatte, gab er hin, sodaß die Almosensammler ihn oft gern mieden und sich vor ihm versteckten.[7]) Mehreres siehe „Tanaim“.

Eleasar aus Modein, אלעזר המודעי, siehe diesen Artikel in Abtheilung II dieses Werkes.[8])

Epikuräer, אפיקורוס. Entlehnte Bezeichnung einer Klasse von Häretikern, die im talmudischen Schriftthum neben andern daselbst erwähnten genannt wird. Der verschiedene Gebrauch dieses Ausdrucks in der Angabe der darunter zu verstehenden Personen hat die Bedeutung desselben sehr erweitert, aber auch verwirrt und verwischt, so daß seine Erklärung unter den Kommentatoren des Talmuds und den talmudischen Lexikographen zu verschiedenen Meinungen führte. Wir versuchen Klarheit in dieses Chaos dadurch zu bringen, daß wir das Geschichtliche des Gebrauchs dieses Namens nicht außer Acht lassen und auf die Zeiten, in denen derselbe von den Talmudlehrern verwendet wird, achten, um uns die verschiedenen Wandlungen, die in denselben gemacht wurden, zu merken. „Epikur“ ist der Name des griechischen Philosophen (in J. 342—270), der die menschliche Glückseligkeit, die er in die Befriedigung der Lust setzt, als das höchste Gut für des Menschen Thun und Lassen aufstellt. Die sinnliche Empfindung, die uns belehrt, was angenehm und unangenehm ist, wird als Kriterium für unser Urtheil über Wahrheit und Falschheit bezeichnet, um das, was begehrenswerth oder verabscheuungswürdig ist, festzustellen. Es wird von ihm die Sentenz zitirt: „Alles Gute beziehe sich nur auf den Bauch.“[9]) Beim Eindringen des Griechenthums nach Asien seit Alexander d. Gr. fand diese Lehre auch unter den Juden Palästinas ihre Anhänger. Das Sirachbuch (s. d. A.) hat uns hiervon an mehreren Stellen berichtet.[10]) Es waren die jüdischen Hellenisten gegen die dieses Buch loszieht, welche dem Epikuräismus huldigten und dem jüdischen Ascetismus den Rücken kehrten. Aus Josephus (s. d. A.), der die Sadducäer mit den Epikuärern in der griechischen Philosophie vergleicht, sowie aus Aboth de R. Nathan, wo in der Erzählung von der Entstehung der Sadducäer dieselben als Anhänger des Epikuräismus geschildert werden, geht soviel hervor, daß diesem Hellenismus der

---

[1]) Horajoth S. 10a u. b. Vergl. Sifre zu 5 M. § 16. Bei R. Jochanan b. Gudgeda haben wir wohl an R. Jochanan b. Nuri zu denken. [2]) Aboth Absch. 4. 23 קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות תקופות וגמטריאות פרפרות לחכמה. [3]) Jesaia 43. 22. Joma S. 19β. הקורא את שמע ומרמז בעיניו ומקרץ בשפתיו ומראה כאצבעו עלי הכתוב אומר לא אותי קראת יעקב. [4]) So nach der richtigen Leseart zu Aboth. 3. 8 vergl. das. in Baers Seder Abodath Israel die angegebenen Stellen. [5]) Mischna Orla Absch. 1. 4. [6]) 1 Chr. 29. 14. Aboth 3 8. [7]) Gemara Taanith S. 24a. [8]) Wo irrthümlich statt „Modein“ „der Meder“ gesetzt ist. [9]) B. Plut. a. a. O. 16. 9. [10]) Sirach 16. 11—17 ist die epikur. Lehre: „Mein Kind, thue dir wohl, so gut du's kannst . . . Bedenke, daß der Tod nicht wartet . . . Entziehe dich keinem frohen Tage und keinem Theil des Guten u. s. w. Vergl. über Mehreres Kap. 18. 1—6.

Sadducäer anhing. Es stimmt dies mit einer Angabe von der Entstehung der Sadducäer aus den Zaddikim, die mit den Hellenisten sich verbanden, um gegen dies Zusammengehen, resp. die Verschmelzung der Zaddikim mit den Chassidim zum Bunde der Pharisäer zu protestiren.[1]) Später bildete sich in Palästina durch den Einfluß der alexandrinischen Philosophie ein Hellenismus aus, der auf die Auflösung des Gesetzes drang und nach seiner Ausweisung aus dem Judenthum in das Christenthum (s. d. A.) einmündete, wo seine Lehre von der Auflösung des Gesetzes, wie dieselbe von Paulus vorgetragen wurde, Aufnahme fand. Wir zitiren darüber eine ältere Stelle aus Sifre zu 4 M. 15. 22—31. „Denn das Wort des Ewigen hat er verachtet“ d. i. der Zadduki (Sadducäer) „und meine Gebote zerstörte er“ d. i. der Epikuräer.“[2]) Der Epikuräer wird hier als der Zerstörer des Gesetzes bezeichnet; es ist der Hellenist, wie er aus dem Alexandrinismus hervorgegangen ist.[3]) Wir haben also unter dem entlehnten Namen „Epikuräer“ die Bezeichnung der Klasse von Herätikern der freien (ungebundenen) Denk- und Lebensrichtung, als der jüdischen Hellenisten, die dem Epikuräismus huldigten und auf die Zerstörung des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Sitte drangen. In dieser vollen Bedeutung kommt diese Bezeichnung in der Mischna und in der Tosephta in den Aussprüchen der Lehrer des 1. und 2. Jahrh. n. über das Verhältniß der Herätiker zum Judenthum vor. In der Mischna Sanhedrin 10. 1. heißt es: „Und diese haben keinen Theil an der künftigen Welt: Wer da leugnet die Auferstehung der Todten, behauptet, die Thora sei nicht von Gott und der Epikuräer.“[4]) Eine zweite Stelle zitiren wir aus der Tosephta Sanhedrin 13. 5. „Aber die Minin (s. d. A.), die Meschumadim (s. d. A.), die Angeber (Messoroth) und die Epikuräer, sowie die welche die Göttlichkeit der Thora leugnen, die sich von den Wegen der Gemeinde absondern, welche die Auferstehung der Todten in Abrede stellen u. a. m. verfallen den ewigen Höllenstrafen.“[5]) Es wird hier der Epikuräer neben den Herätikern aufgezählt; er ist also nicht identisch mit dem Herätiker, der nur ein der Dogmen als z. B. die Auferstehung, die Göttlichkeit der Thora u. s. w. leugnet, wenn auch der Hellenist sich zu denselben nicht bekennt, weil er mit dieser freien Denkrichtung auch die der freien Lebensweise verbindet und sich nicht an dem Gesetze gebunden glaubt. Als Prototyp für das Treiben des Epikuräers wird die Verführungsrede der Schlange zur Uebertretung des Gesetzes[6]) und die Empörung Korahs gegen Moses[7]) angegeben. Wie stark deren Treiben war und wie empfindlich dasselbe die jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer getroffen hat, geht aus zwei andern Stellen hervor. Die Mischna Aboth 2. 19. berichtet: R. Elasar lehrte: „Sei fleißig, Thora zu lernen, und verstehe, was du dem Epikuräer zu antworten hast.“ Es fanden nicht selten auch mit den Epikuräern Religionsgespräche (s. d. A.) statt, und die Volks- und Gesetzeslehrer, die sie zurückzuweisen verstanden, wurden sehr hoch geschätzt. So wird R. Josua b. Chananja (s. d. A.) als tüchtiger Widerleger der Epikuräer gerühmt, sodaß man bei seinem Tode klagte: „Wer wird nun uns gegen die Epikuräer schützen?“[8]) Eine weitere Ausdehnung erhielt der Gebrauch dieses Namens bei den Volks- und Gesetzeslehrern des 3. und 4. Jahrh. n., welche Epikuros „Epikuräer“ den nannten, der die Gesetzeslehrer schmäht und sich rücksichtslos über deren Thätigkeit ausspricht und überhaupt sich frech über Sitte und Anstand hinweg setzt. Der Name „Epikuros“ אפיקורים, wird hier nicht

---

[1]) S. „Zaddikim“ u. „Sadducäer“. Auch Frankl Mebo Hamischna S. 14 denkt sich die Sadd. als aus den Hellenisten hervorgegangen. [2]) כי את דבר ה' בזה זו צדוקי ואת מצותי הפר זו אפיקורס. [3]) Vergl. hierzu den Artikel „Philo“ u. „Religionsphilosophie“. Auch Philo eifert gegen den Hellenismus, der die Auflösung des Gesetzes lehrte. [4]) Das. האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורס. [5]) Das. אבל חמינין והמשומדים והמסורות ואפיקורסין ושכפרו בתורה והפורשים מדרכי צבור ושכפרו בתחיית המתים גיהנם ננעלת בפניהם ונדונים בה לדורי דורות. Vergl. Gemara S. 17 a wo diese Stelle ebenfalls zitirt wird nach der richtigen Leseart ושכפרו בתורה vergl. Raschi daselbst. [6]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 19 נחש אפיקורס היה. [7]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 (11) S. 27 d רב אמר קרח אפיקורס היה. [8]) Chagiga S. 5 β.

mehr nach seinem griechischen Ursprunge, sondern als ein aramäisches Wort angesehen, und in der Bedeutung von „frei" nach dem aramäischen Stamm „פקר" genommen.[1]) So geben R. Jochanan u. R. Elasar die Erklärung zu „Epikuros" als z. B. die, welche sprechen: „Diese Gelehrten da!" oder „diese Rabbinen!"[2]) Von Rabh u. R. Chanina lautet dieselbe: „Wer da schmäht die Gelehrten."[3]) Dagegen beziehen R. Jochanan u. R. Josua b. Levi „Epikuros" auf den, der anstandslos seine Genossen vor dem Gelehrten verachtet."[4]) Die Lehrer des 4. Jahrh. n. geben diese Bezeichnung noch deutlicher an. So lehrte Rab Joseph; „Epikuros" das sind die, welche sprechen: „Was nützen uns die Rabbanan? für sich haben sie gelesen und für sich haben sie gelernt!"[4]) Abaji geht noch weiter u. hält den schon für einen Epikuros, der Lehren eines Andern zitirt ohne den Namen des Autors anzugeben; Baba,[5]) als z. B. die, welche sagen: „Was nützen uns die Rabbanan, nie haben sie uns den Raben zum Genuß erlaubt, nie den Genuß der Taube verboten!"[6]) Rab Papa: als z. B. die, welche rufen: „diese Rabbanan!"[7]) Rab Nachman: „als z. B. die, welche ihren Rabbi bei seinem Namen (aber nicht Rabbi! rufen)."[8]) Mehreres siehe: „Häretiker," „Hellenisten" „Religionsgespräche" und „Religionsphilosophie."

Erfüllungs- und Erstattungsopfer, שלמים, deutlicher: זבח שלמים; sonst auch: Dankopfer, זבח תודה,[10]) oder: Dankerfüllungsopfer, זבח תודת שלמים,[11]) unrichtig die gewöhnliche Uebertragung: Friedensopfer oder gar Freudenopfer.[12]) I. Name u. Bedeutung. Die hebr. Hauptbenennung dieses Opfers durch „schelamim", שלמים,[13]) von der die Singularform „schelem", שלם, nur einmal vorkommt,[14]) ist verschieden gedeutet worden. Die Einen nehmen dieselbe nach ihrem Stamme שלם in der Kalform, in der Bedeutung von „friedlich sein" oder „ganz, heil sein" und geben sie durch „Friedens- oder Heilsopfer" wieder. So schon die griechische Bibelübersetzung Septuaginta, die dafür εὐρηνική, Friedensopfer oder σωτήριον, Heilsopfer, setzt. Dieselbe Auffassung ist auch im Talmud vertreten.[15]) Dagegen war es erst den jüdischen Exegeten im 11. u. 12. Jahrh. vorbehalten,[16]) die richtige Bedeutung dieses Ausdruckes nachzuweisen. Dieselben erklärten schelamim, שלמים, nach seiner Bedeutung in der Pielform „bezahlen, erstatten, entrichten, erfüllen", daher ist schelamim nur durch „Erfüllungs- oder Erstattungsopfer" wiederzugeben. Wir schließen uns vollständig dieser Erklärung an und weisen hierzu auf die Singularform „schelem", שלם,[17]) hin, wo dieses Wort nicht anders als „Erstattung", „Vergeltung" oder „Erfüllung" heißen kann. Es waren Opfer, die man entweder auf schon empfangene göttliche Wohlthat, oder auf die von Gott erst zu erwartende, zu erflehende Hülfe gelobte oder darbrachte. Zu Erstern gehören die Dankopfer, genannt „Dankerfüllungsopfer", זבח תודת שלמים, und Letztere sind die „Gelübde- und Spendopfer", נדרים ונדבות,[18]) die ebenfalls unter dem Namen „Gelübdeerfüllungsopfer" נדרי שלמיכם oder נדבי שלמיכם, vorkommen. II. Arten derselben, Thiergattung u. ihr Ritual. Erfüllungs- oder Erstattungsopfer, schelamim, wurden dargebracht bei Bundesschließungen, religiöse und weltliche,[19]) bei der Weihung der Priester,[20]) der Weihe und Einsetzung Ahrons und seiner Söhne zu Priestern,[21]) bei der Weihe des Altars (4 M. 7. 11. 89), der Stiftshütte,[22]) und später des Tempels,[23])

[1]) Erubin S. 63 a מחחי כאפוקוריתא u. Megilla S. 25β מקום שפקרו המינים. Vergl. Kohut, Aruch, Haschalon voce אפקורוס. [2]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 S. 27 d. כהן ראמר אהן ספרי כהן דאמר אילון רבנן. [3]) Sanhedrin S. 99 β. רב אמר זה המבזה תח. [4]) ריב״ל אכור זה המבזה חברו בפני תלמיד חכם [5]) Das. מאי אהני לן רבנן לדידהו קרו לדידהו תני. [6]) Das. ולא אמר הכי אמר מר. [7]) Das. מעולם לא שרי לן עורבא ולא אסרו לן יונה. [8]) Das. כגון דאמר הני רבנן. [9]) Das. וה חקורא רבו בשמו. [10]) 3. M. 22. 20. Ps. 10 7. 22. [11]) 3. M. 7. 13. 15. [12]) Siehe weiter. [13]) 2. M. 20. 24; 32. 5. M. 27. 7. Jos. 8. 31. [14]) Amos 5. 22. [15]) Vergl. Raschi zu 3 M. 3. 1. שמטילים שלום בעולם oder שיש בהם שלום למזבח לכהנים ולבעלים. [16]) Samuel ben Mair, genannt: „Raschbam" zu 4. M. 23. 3. nach Sanhedrin S. 105 a. [17]) Amos 5. 22. [18]) 2. M. 24. 5. [19]) 1 M. 11.15. 1 K. 1.11. [20]) 3 M. 11. 4. [21]) 3. M. 8. 23; 2 M. 29. 19. [22]) 3, M. 9. 4. 18; 4. M. 7. 17. [23]) 1. K. 8. 63.

nach glücklichen Unternehmungen,[1]) beim Uebergang über den Jordan,[2]) bei Gastmählern,[3]) bei der Uebersiedelung der Bundeslade,[4]) in Begleitung von Gebeten um Entfernung der Kriegsgefahren,[5]) der Pest,[6]) des Zerwürfnisses unter den Stämmen[7]) u. a. m. Man ersieht schon aus dieser Aufzählung, daß die Schelamim nichts anderes als Erfüllungs- oder Erstattungsopfer sind für schon empfangene oder erst zu empfangende göttliche Wohlthaten, deren Grundcharakter die Dankbarkeit gegen Gott und das zuversichtliche Vertrauen auf seine Hülfe ist. Deutlicher noch tritt dies in der Aufzählung der Arten dieser Erfüllungsopfer. Wir nennen von denselben: a. das Dankopfer, תודה; b. das Gelübdeopfer, נדר und c. das Spende- oder das Freiwillige Opfer, נדבה. a. Das D a n k o p f e r wurde im Namen des Volkes am Wochenfest,[8]) auch an den andern Festen,[9]) und bei andern das ganze Volk betreffenden Angelegenheiten dargebracht[10]) Als Privatopfer war es als Aeußerung der Dankbarkeit gegen Gott für empfangene Wohlthaten dem Willen des Einzelnen überlassen.[11]) Die Thiergattung für dieselben waren fehlerloses Rind- oder Kleinvieh beiderlei Geschlechts.[12]) Zum Darbringungsritual gehörten: die Handauflegung, das Schlachten, die Blutsprengung um den Altar, die Abziehung des Felles, das Verbrennen gewisser Fetttheile auf dem Altar.[13]) Von dem Fleische gehörte bei Privatdankopfern den Priestern: die Brust und die Schulterstücke, womit zuvor die vorgeschriebene Hebewendung, תנופה, vorgenommen wurde. Das Uebrige erhielten die Opfernden, das in gemeinsamen Mahle mit Hinzuziehung der Leviten und der Arme von den Familiengliedern derselben in Jerusalem noch an demselben Tage verzehrt wurde. Anders war es bei dem öffentlichen Dankopfer im Namen des Volkes, von dem alle übrigen Fleischtheile dem Priester zufielen. b. D a s G e l ü b d e o p f e r, נדר. Dasselbe gelobte man zur Erlangung eines Wunsches,[14]) oder zur Entfernung eines Uebels[15]) u. a. m. Dieselben wurden meist erst nach Entfernung des Uebels, als einer Gefahr[16]) oder nach Erlangung des Wunsches[17]) dargebracht. Hierzu rechnen wir noch das Opfer des Nasiräers (s. d. A.) am Vollendungstage seines Gelübdes. Das Opferritual war bei dem Gelübdeopfer, wie bei dem Dankopfer; nur daß hier die Opfernden ihre Opfertheile auch noch am zweiten Tage genießen konnten. Dagegen war es anders bei dem Nasiräeropfer, das aus einem Widder ohne Leibesfehler bestand, von dem zur Hebe u. Wende auch noch der Vorderfuß der rechten Seite gehörte. c. D a s f r e i w i l l i g e O p f e r, נדבה, das man in Folge freier Anregung ohne vorhergegangene Gelübde brachte. Das Opferritual war hier nicht verschieden von dem Gelübdeopfer. Ueber die diese Opfer begleitenden Brote, siehe: „O p f e r b r o t e".

Erbsünde חטא אדם הראשון. Sünde des ersten Menschen. Das Dogma der Erbsünde, von einer von Adam herrührenden, durch dessen Sündenfall angeerbten, Zeugung fortgepflanzten Sündhaftigkeit des Menschen, wonach er ohne eigenes Verschulden als schon sündhaft und verderbt geboren sein und keine Willensfreiheit und eigene Macht zur Vollführung auch des Guten besitzen soll, das aus der Erzählung 1 M. 1. 8. von dem Sündenfalle Adams hergeleitet wird, ist dem Judenthume fremd, das die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen als eine seiner Grundlehren aufstellt[18]) und ihm vollständig das Vermögen, Werke des Guten und Bösen auszuüben, zuerkennt. Doch stellt die Mystik[19]) im Talmud und Midrasch Lehren auf, welche Anklänge an die Lehre der Erbsünde haben. Es ist nicht uninteressant nachzuweisen, wie weit diese dort und später im Judenthume gelehrt wurde und zur praktischen Geltung gekommen. Die erste Lehre darüber ist von einem Gesetzeslehrer des 3. Jahrh. n. R. Jochanan lehrte: „Die

---

[1]) 5. M. 27. 7; Jos. 8. 31. [2]) daselbst. [3]) 1 S. 3. 14 [4]) 2 S. 6. 17. [5]) 1 S. 13. 9. [6]) 2 S. 24. 25. [7]) Richter 21 4. [8]) 3 M. 23. 19. [9]) 4 M. 10. 10. [10]) Siehe oben [11]) 3 M. 7. 1. [12]) 3 M. 3. 1; 6. 9; 4. 18; 22. 11; 23. 19; vergl. 2 M. 24. 5. 1 K. 8. 63. [13]) 3 M. 3. 3; 9. [14]) 2 S. 15. 8. 1 M. [15]) Jona 1. 15. [16]) Das. 2. 10. [17]) 1 S. 1. 10. [18]) Siehe Freiheit. [19]) S. d. A. u. „G e h e i m l e h r e".

Schlange, die Eva verführte, warf ein Gift in sie; bei den Israeliten jedoch, die am Berg Sinai (zum Empfang des Gesetzes) dastanden, hörte dieses Gift auf, aber die Heiden, sie standen nicht vor Sinai, verloren dieses Gift nicht."[1]) Dieselbe Lehre wird auch von Rab Joseph wiederholt.[2]) Wir merken, daß hier die Lehre von der Erbsünde anerkannt ist, aber nur für die Heiden. Das Heil oder die Erlösung von der Sünde, die das Christenthum als durch seinen Messias vollbracht, lehrt, wird hier durch die Gesetzgebung auf Sinai längst vollzogen verkündet. Der Ausspruch eines Andern lehrt ebenfalls, daß die Sünde Adams den Tod für sich und seine Nachkommen zur Folge hatte.[3]) So heißt es von einem Dritten: „Vier starben nur in Folge der Verführungssünde der Schlange, d. h. nicht in Folge eigener Sünde, nämlich: Benjamin, Sohn Jakobs, Amram, der Vater Mosis, Isai der Vater Davids und Khileab, Davids Sohn."[4]) Auch von dieser Todesschuld der Erbsünde sollten die Israeliten in Folge des Empfanges des Gesetzes am Sinai frei werden, wenn sie nicht die Sünde des goldenen Kalbes,[5]) nach Andern die Sünde der Auskundschafter[6]) begangen hätten. Die Stelle darüber lautet: „Als Israel Mosis zugerufen hatte: „Wir wollen thun und hören" (2 M. 24), sprach Gott zum Todesengel: „die ganze Welt hast du in deiner Gewalt, aber nicht dieses Volk, denn also heißt es: „Und die ihr dem Ewigen, eurem Gott, anhanget, ihr lebet alle heute (5 M. 4. 5);" ferner: „die Schrift, eine Schrift von Gott, eingegraben (choruth חרות) auf den Tafeln, lies nicht „choruth, eingegraben," sondern „cheruth, frei," frei vom Todesengel, frei vom Joch der Unterwürfigkeit unter fremde Herrschaft, frei von den Leiden; aber als sie im Rath der Auskundschafter sündigten, sprach Gott: „Ihr habt meinen Rath zerstört; ich dachte, ihr sollet Götter sein, ihr alle Söhne des Höchsten, aber nun sterbet ihr wie Adam" (Ps. 82)."[7]) Diesen Lehren gegenüber lassen sich jedoch auch Aussprüche entgegengesetzter Richtung anführen; es sind dies die der Lehrer von der Verstandsrichtung. So lautet eine Gegenlehre: „Kein Tod ohne Sünde, keine Leiden ohne Vergehen."[8]) Die andere: „Er gedenkt der Sünde der Väter an den Kindern (2 M. 20. 6), dies nur, wenn sie an den sündhaften Werken ihrer Väter festhalten, von ihnen nicht lassen."[9]) Die dritte: „Gott schuf den Menschen von dem Obern (dem Himmel) und von dem Untern (der Erde), denn, sprach Gott, erschaffe ich ihn nur von dem Obern, so würde er leben und nie sterben, von dem Untern, so würde er sterben und nicht leben (d. h. ewig leben), doch ich erschaffe ihn von beiden, damit wenn er sündigt, er sterben soll, aber wenn nicht, er ewig leben kann."[10]) Als vierte ist das allegorische Bild des Lehrers R. Simlai (im 3. Jahrh.) von dem Kinde im Mutterleibe, dem beim Eintritt in die Welt eine Gottesstimme zuruft: „Wisse, daß der Heilige, gelobt sei er (Gott) rein ist; ebenso seine Diener, die Engel; auch deine Seele ist rein, die er dir gegeben, bewahre sie in Reinheit, sonst entziehe ich sie dir!"[11]) In diesem Sinne gegen die Lehre der Erbsünde ist das aus der talmudischen Zeit herrührende Gebetsstück: „Gott, meine Seele, die du mir gegeben, ist rein; sie hast du geschaffen, gebildet, mir eingehaucht, und diese bewahrst du in mir und wirst sie einst von mir nehmen!"[12]) Mehreres siehe: „Sünde" und „Sündenfall".

Ethik, philosophische, חכמת דרך ארץ. In dem Artikel „Sittenlehre" haben wir die Ethik des biblischen und talmudischen Schriftthums in ihren Hauptzügen besprochen, hier soll als Ergänzung des Artikels „Religionsphilosophie", wo wir auf einen Artikel „Sittenlehre philosophische" hingewiesen, die Ethik Philos (s.

---

1) Aboda Sara S. 22 β. 2) Sabbath S. 146 a. בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן. 3) Midr. r. 1 M. Absch. 15 מות תמות לו ודורתיו. 4) Sabbath S. 55 β. 5) S. d. A. 6) S. d. A. 7) Midr. rabba 4 M. Absch. 16. 8) אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון. 9) Sanhedrin S. 27 β. כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם vergl. Targum Onkelos zu 2 M. 20. 6. 10) Midr. rabba 1 M. Absch. 14. 11) Nidda S. 30 β. Midr. rabba 3 M. Absch. 14. 12) Siehe: „Seele".

d. A.), des Repräsentanten der jüdisch alexandrinischen Philosophie, in ihrem Verhältniß zu den ethischen Lehren der Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Palästina und Babylonien bis gegen das Ende des 5. Jahrh. n. behandelt werden. Eine für die Ethik eigens abgefaßte Schrift findet sich nicht unter den Schriften Philos, dagegen sind ihre Themen an verschiedenen Stellen in denselben ausführlich behandelt, sodaß es nur des Zusammenstellens bedarf, um den Organismus der philonischen Ethik vor sich zu haben. Dieselbe hat die Vollendung des religiösen Lebens zu ihrem Ziele, aber diese ist der Hauptsache nach nicht, wie in der Bibel, die auf das Leben gerichtete menschliche Thätigkeit,[1]) sondern die Abkehr vom Leben, die Abwendung von allem Weltlichen, die strenge Entsagung, das Aufgeben alles Irdischen und das völlige Aufgehen in Gott, die göttliche Erkenntniß, die innere Beschauung und die Versenkung der menschlichen Seele in die Allseele Gottes. Auch die Tugenden der philonischen Ethik sind nicht, wie die biblischen, die fürs Leben und für die Welt zu vollziehenden edlen Werke, sondern innere Eigenschaften, Seelenfertigkeiten, Geistesvollendungen. Woher diese Verschiedenheit? Den Grund derselben haben wir in der Anthropologie Philos zu suchen, in seinen Lehren von „Seele u. Leib", in denen er meist den philosophischen Anschauungen Platos und der Stoa gefolgt ist, ohne zu bedenken, daß diese so gewonnenen Resultate nicht immer mit den Lehren und den Anschauungen der Bibel in Einklang zu bringen sind. Wir müssen daher zur klareren Verständniß der philonischen Ethik auf diese anthropologischen Lehren zurückgreifen und sie hier vorausschicken. a. Seele und Leib. Die Seele ist nach Philo eine göttl. Kraft, ein Theil Gottes,[2]) ein Ausfluß aus Gott, gleich den Engeln eine Theilkraft des Logos.[3]) „Wie könnte denn der Geist, sagt er, ein kleines Ding, eingeschlossen im Herzen oder im Gehirn, die Größe der Welt und des Himmels fassen, wenn er nicht ein Bruchstück der göttl. Seele wäre?"[4]) Auf einer andern Stelle lesen wir bei ihm: „Gott hauchte dem Menschen einen lebendigen Odem ein" (1 M.), diese Worte sind so zu verstehen, ein Theil seiner seligen himmlischen Natur habe sich nach unten gewendet.[5]) Philo weicht darin von den biblischen Angaben ab, welche die Seele gleich andern Wesen der Schöpfung durch Gott geschaffen halten.[6]) Der Leib, lehrt er, ist die Stätte des Bösen,[7]) der Begierden u. der Leidenschaften,[8]) der Quell des Unfriedens.[9]) So ist er für die Seele ein Uebel,[10]) ein Kerker, aus dem er sich wegsehnt, wie Israel aus Aegypten;[11]) ein Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt,[12]) ein Grab oder ein Sarg.[13]) Ihre Verbindung mit dem Leib ist eine Befleckung, wo keine Gemeinschaft mit Gott möglich ist.[14]) Erst nach dem Tode erwacht der Mensch zum neuen Leben.[15]) Die Verheißung Gottes an Jacob (1 M. 28. 15) wird hier auf diese Rückkehr der Seele gedeutet: „Sie hat den himmlischen Raum verlassen und ist, wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert. Aus diesem führt Gott wieder diejenigen zurück, die ihm wohlgefallen."[16]) So heißt der Leib bildlich Aegypten, in dem der wahre Weise nicht wohnen darf;[17]) die Erde, die Abraham verlassen soll[18]) u. a. m. Daß auch diese Darstellung eine antibiblische ist, haben wir in dem Artikel „Geist u. Leib" nachgewiesen. b. Die Sinnlichkeit und die Vernunft. Die Sinnlichkeit als die dem Leiblichen und Irdischen zugewendete Seite der menschlichen Seele nennt er „Erde",[19]) und als unvernünftiger Theil derselben heißt sie „Gras", die Nahrung der unver-

[1]) Siehe den Artikel „Sittenlehre" [2]) So in Philo, qu. det. pot. ins. 208 unten M.; ferner de somniis I. V. 18. Pf, wo sie ἀπόσταςμα δετων genannt wird. [3]) Das qu. de. s. im. 279. M. [4]) Das. qu. det. pot. insid. sol. 208 unten M. I. [5]) Das. de mundi opif. III. 30. Pf. [6]) Siehe: „Seele", „Geist", „Geist u. Leib", „Leib". [7]) Leg. alleg. III. 22 M. [8]) De migr Apr. III. 414 Pf.; ferner quis rer. divin. haeres sit 118. Pf. [9]) De ebrietate III. 214. Pf. [10]) Qn. det. pot. 210. M. [11]) De ebrietate 572. M. qu. rer. divin 6. 515. M. [12]) Leg. alleg. I. Schl. III. 100 M. de gigant. 264 M. [13]) Migr. Abr. 458 M. [14]) L. alleg. III. 95. M. [15]) Migr. Abr. 458. M. [16]) De somniis V. 82. Pf. [17]) Leg. Alleg. II. 19. M. [18]) De migr. Abr. I. M. [19]) Philo Leg. alleg. I. 1. (1. 43) M.

nünftigen Thiere,[1]) ebenso „Esel“ ὄνος, eine Bezeichnung, die sich auch bei den jüdischen Mystikern durch חומרי, eselhaft, sinnlich, wiederfindet.[2]) Ihr Sitz ist im Leibe,[3]) sie vermittelt durch ihre 5 Organe jede sinnliche Erkenntniß,[4]) doch ist sie für die höhere Erkenntniß etwas Störendes, sie schwindet, sobald die reine Vernunft erwacht,[5]) ihre Verbindung mit der Vernunft ist schädlich, denn sie öffnet ihre Mündungen, um den Verstand durch die Einströmung sinnlicher Dinge überfluthen zu lassen.[6]) Der Mensch verläßt (nach einem bibl. Bilde 1 M. 2. 14) des Weibes (der Sinnlichkeit) wegen seinen Vater (Gott) und seine Mutter (die Weisheit) und hängt ganz an der Sinnlichkeit (Leg. alleg. II. 14. M.). Der Weise soll daher auch sie, wie oben den Leib verlassen.[7]) In der Schädlichkeit ihres Wesens ist sie vorbildlich gezeichnet in den Töchtern Moabs (4 M. 21. 19), von denen das Feuer der Leidenschaft ausgeht,[8]) und in Mirjam (4 M. 12. 14), die sich gegen Moses, d. h. gegen die höhere Natur der Seele, auflehnt.[9]) Die Vernunft dagegen, als die den himmlischen Dingen zugewandte Seite der Seele, ist der Hauch, den Gott (1 M. 2. 7) dem Menschen als die wahrhafte Lebenskraft einblies,[10]) der ihr eigentliches Wesen bildet,[11]) vermöge dessen wir zur Erk. Gottes gelangen und uns in den Himmel erheben können.[12]) c. Die Affekte und die Lust. Die Affekte (παϑοι) sind die Geburt der Sinnlichkeit, durch welche die Lust, ἡδονη, erzeugt wird.[13]) Aegypten gilt auch da als das Land der Sinnlichkeit und der Affekte. Letztere wenden sich gegen Erstere, um die Seele zu zerrütten. Allegorisch ist dieses in 1 M. 14. 1., in dem Kampf der 4 gegen die 5 Könige angedeutet, erstere sind die 4 Affekte und letztere sind die 5 Sinne.[14]) Auch sie haben ihre symbolische Typen in der Bibel. Die schädlichen Affekte (πάϑοι) in Amalek (s. d. A.), denn sie sind ein die Seele würgendes Volk;[15]) in Syrien, Aram, als der sich gegen die Seele erhebenden Macht;[16]) in den wilden Thieren (1 M. 3. 10); den Töchtern des Menschen (1 M. 6. 4), die sich mit den abgefallenen Geistern verbinden. Die Lust, ἡδονη, ist der lüsterne Genuß des Sinnlichen oder das Verlangen nach demselben. Die Schlange ist das Symbol der Lust. Wie sie auf der Erde kriecht, Erde frißt,[17]) den Menschen beißt,[18]) denselben täuscht[19]) u. a. m., ist sie das Bild der Lust zur Verführung des Menschen.[20]) Die Seele wird durch die Reizmittel der sinnlichen Vergnügungen angelockt und gewinnt die Sinnlichkeit lieb.[21]) Auch diese Lehren von der Sinnlichkeit und ihren Affekten hat bei den Volkslehrern der Juden in Palästina ihre Gegner gefunden, welche im Gegensatze zu denselben die Sinnlichkeit ebenfalls als von Gott geschaffen erklären, daher an sich nichts Böses haben kann, ja insofern sie zur Erhaltung der Welt treibt, zu den guten Gegenständen der Schöpfung zu zählen sind. Auch hier sind es wieder die jüdischen Mystiker und die spätern Kabbalisten, die ähnliche Lehren haben. Wir verweisen darüber auf den Artikel „Triebe, böse und gute“ in Abtheilung II dieser Real-Encyclopädie. Es genügt, um die Grundlagen der Ethik Philos nachweisen zu können. Seine Anthropologie ist der Boden seiner Ethik. Die Scheu vor dem Sinnlichen hatte zur Folge, daß er auf äußere

---

[1]) Das. 1. 10. [2]) Das. de migr. Abr. 39 M. [3]) Das. 34 M. [4]) Leg. Alleg. III. 18. M. [5]) Das II. 8. [6]) Das. II. 14. quod det. pot. insid. 27 M. [7]) De migr. Abr. 2. [8]) Leg. alleg. III. 82. [9]) Das. II. 17. III. 33. 34. [10]) Das. I. 12. M. [11]) Quod de pot. insid. 22. [12]) Das. 23. Leg. alleg. I. 13. quod det. pot. insid. 24. [13]) De migr. Abr. 14. M. [14]) Congr. erud grat. 17. M. d. Abr. 40. [15]) Leg. alleg. III. 66. M. [16]) Das. 6. M. [17]) 1 M. 3. 14. [18]) 5 M. 8. 15. [19]) 1 M. 3. 13. [20]) Leg. alleg. II. 18. III. 20. de opif. III. 56. de agricult. 22. M. Nach andern Stellen erweitert sich dieses Bild. Die Schlange ringelt sich fünffach nach der Zahl der 5 Sinne, sie ist buntfarbig, denn vielfach sind die Genüsse des Auges, des Ohres u. s. w. (Leg. alleg. II. 18. 19; sie frißt Staub, denn sie hat nur irdische Genüsse (opif. III. 56); sie ist der Feind des Menschen (1 M. 3. 14), denn sie stellt den Menschen nach, auch wenn er sich aus Aegypten, dem Lande des Leibes, in die Einsamkeit flüchtet, denn auch dort ist sie 5 M. 8. 15. Leg. alleg. II. 21. [21]) De poster is. Caini 40. M.

Werke einen geringen Werth legte und als Hauptziel die Erkenntniß betrachtete. Den Satz: „Die Tugend kann nicht bloß theoretisch bleiben, sondern muß geübt werden“ erkennt auch er an, aber nur in Bezug auf die Erkenntniß und die sittliche Hebung des innern Menschen.[1]) Wir gehen nun zur Darstellung seiner Ethik über. I. Die Ethik im Allgemeinen. a. Böses und Gutes. Der Ursprung und die Stätte des Bösen und Guten werden in der Bibel nicht in die Materie, in die Welt, oder in den menschlichen Leib gesetzt, sondern in des Menschen Thun und Lassen gefunden. Die Gegenstände der Welt sind an sich weder böse noch gut, sie werden dies erst durch die Thätigkeit des Menschen, in Folge ihres Gebrauchs und ihrer Verwendung durch ihn.[2]) Es hängt diese Lehre mit der Annahme der Schöpfung aus „Nichts“ (s. d. A.) zusammen, nach welcher die Welt und ihre Wesen nicht durch einen Urstoff entstanden, sondern durch Gott geschaffen wurden, daher von Natur nicht böse sein können. Anders war dies bei Philo, der den griechischen Philosophen in der Annahme von einer Urmaterie (Urstoffe) bei der Schöpfung gefolgt ist: er setzt daher gleich ihnen das Böse in die Materie, in die sinnliche Welt. „Der menschliche Leib und die durch ihn gezeugte Sinnlichkeit mit deren Affekten und Lüsten bezeichnet er als Quell des Bösen.“[3]) Es ist nicht uninteressant, wie er diese Lehre vom Bösen durch allegorische Deutungen in der Bibel auffindet. So deutet er den Befehl an Abraham: „Ziehe hinweg aus deinem Lande (1. M. 12. 1)“ d. h. fliehe den Körper, dieses durch und durch unreine Gefängniß, die Lüste u. die Begierden des Fleisches, die gleichsam die Gefängnißwärter sind.“[4]) Ferner enthält die Verheißung 1. M. 15. 13. die Lehre, daß der Fromme den Leib als ein fremdes Land ansehen soll; ferner daß die Knechtschaft, die Unterdrückung u. die Demüthigung der Seele ihren Grund in der irdischen Wohnung des Leibes hat. Denn die Leidenschaften sind der Seele fremd, sie erwachsen aus dem Fleische, in dem sie wurzeln.“[5]) Die 400 J. der Knechtschaft in Aegypten deuten die Zahl der vier Hauptaffekten an, der Wollust, der Begierde, der Traurigkeit und der Furcht und deren Herrschaft über den Menschen. Durch die Wollust wird der Mensch aufgeblasen und übermüthig; unter der Begierde zieht die Sehnsucht nach abwesenden Genüssen in die Seele ein und plagt sie durch trügerische Hoffnungen; sie dürstet fortwährend und kann ihren Durst nicht löschen, sodaß sie tantalische Schmerzen zu erdulden hat; in Folge der Traurigkeit wird die Seele zusammengeschnürt und eingeengt, sie gleicht einem Baume, von dem die Blüthen und die Blätter sinken; unter der Herrschaft der Furcht vermag Niemand zu bleiben, in schleuniger Flucht ist seine Rettung.“[6]) Eine Zeichnung der stürmenden Leidenschaften im Menschen findet er in der alleg. Auffassung von 2. M. 32. 17. „Unser Inneres sagt er, ist bald ruhig, bald in großem Sturm und Lärm. Die Ruhe ist der tiefe Frieden, der Lärm der zerstörende Krieg. Der Oberaufseher der Dinge, Moses, der Geist, ruft: Ist Streit im Lager? So die vernunftlosen Triebe im Bunde mit den Leidenschaften Getümmel in der Seele erregen, ist Krieg, Bürgerkrieg.“[7]) Das Gute, das ebenfalls nach der Bibel als nur durch den Menschen zu vollbringen sei, lehrte er im Gegensatze hierzu, kann nicht durch den Menschen sondern allein von Gott kommen. Der Mensch vermag nur Böses zu vollziehen.[8]) Gott pflanzt die Tugenden in die menschliche Seele, durch die das Gute vollzogen wird.[9]) Es wäre eine Anmaßung, wollte sich der Mensch selbst dieselben zuschreiben, sich einbilden selbst das Gute vollbringen zu können.[10]) Es läuft hier alles auf die Lehre von den göttl. Gnadenmitteln und deren Bedürftigkeit für den Menschen aus, die im Christenthum durch Paulus zu einem Haupt-

[1]) Leg. alleg. I. 54. M. [2]) Siehe in Abtheilung I. die Artikel „Böses“ und „Gutes“. [3]) Philo, qu. rer. divin. h. 515. M. Siehe oben. [4]) Das. de migrat. Abr. III. 414 Pf. [5]) Philo quis rer. divin. haeres tit. IV. 118 Pf. [6]) Daselbst. [7]) De ebrietate III. 214 Pf. [8]) De profugis IV. 238. Das. III. 110. Pf. [9]) Leg. alleg. I. 148. Pf. cherubim, [10]) De cherubim II. 24. Pf. Leg. alleg. I. 166. Pf. de somniis V. 144. Pf.

dogma wurde und in Philo ihren Vorläufer hatte.[1]) Die Proteste dagegen von Seiten der Volks- und Gesetzeslehrer haben wir in den Artikeln: „Religionsphilosophie," „Böses", „Gutes", „Freiheit", „Buße," „Besserung", „Bekehrung" gebracht und wollen dieselben hier nicht wiederholen. b. Die menschliche Willensfreiheit. In strengem Gegensatz zu dem Bisherigen ist Philos Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, die ganz im Sinne der biblischen ist. So lehrte er: „Der Mensch ist aus demselben Stoffe, aus welchem die Himmelsnaturen, und deshalb unvergänglich. Denn ihn allein hat Gott der Freiheit gewürdigt, und die Bande der Nothwendigkeit, die alle Geschöpfe fesseln, sind für ihn aufgehoben; er hat ihn an dem herrlichsten eigenen Vorzug, soviel der Mensch davon fassen konnte, theilnehmen lassen. Deßwegen ist er aber auch zurechnungsfähig, denn Thieren und Pflanzen kann man weder Fruchtbarkeit als Verdienst, noch Unfruchtbarkeit als Schuld anrechnen, aber der Mensch allein verdient Tadel, wenn er Böses thut, wofür er auch bestraft wird."[2]) Auf einer andern Stelle sagt er: „Um seiner Gerechtigkeit willen habe Gott der menschlichen Seele den Geist eingehaucht (1. M. 2. 7), denn wäre dem M. nicht das wahre Leben eingegeben worden, und wäre er also der Tugend unfähig gewesen, so hätte er für seine Sünden bestraft, sagen können, er wäre ungerecht bestraft; Gott selbst sei an seinen Vergehungen schuld, weil er ihm die Möglichkeit, Gutes zu thun, nicht verliehen, denn Fehler ohne Freiheit seien keine Fehler." Auch die Mittel zum Schutz und zur Erhaltung der Freiheit werden ganz im bibl. Sinne angegeben. Wie die Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina die Sätze aufstellen: „Es giebt keinen Freien als den, der sich mit der Gotteslehre beschäftigt;"[4]) „So lange der Mensch sich mit der Gotteslehre u. der Vollziehung der Liebeswerke beschäftigt, hat er den Trieb zum Bösen in seiner Gewalt, sonst ist er in dessen Macht,"[5]) so lehrt Philo: „Wer nach dem göttl. Gesetz lebt, wer sich von der göttl. Vernunft bestimmen und leiten läßt, ist frei."[6]) Es ist unzweifelhaft, daß er hier den jüdischen Lehren gefolgt ist, die mit seinen obigen Lehren vom Bösen und Guten unvereinbar sind. c. Sünde, Sündhaftigkeit und Sündenfall. In den Lehren von der Sünde steht Philo in der Mitte zwischen der biblischen Lehre von der menschlichen Freiheit, die er, wie bereits angegeben, zur seinigen gemacht hat, und der Annahme, der menschliche Leib sei die Stätte des Bösen. Er sagt, daß die Seele durch ihre Verbindung mit dem Leibe die Reinheit ihrer Natur verloren habe,[7]) allen Gebornen sei vermöge ihres Eintrittes in die Welt die Sünde gleichsam angeboren.[8]) In Folge dessen könne Niemand frei von Sünden bleiben.[9]) Ausführlich hören wir ihn: „Der Mensch habe von Jugend auf viele Anleitung zum Bösen; durch seine Ammen, seine Eltern und Lehrer, durch geschriebene und ungeschriebene Gesetze, aber auch ohne diese Lehrer sei seine Natur von selbst zum Bösen geneigt, sodaß er unter dem üppigen Anwuchse dem Laster beinahe erliege, denn, sagt die Schrift (1. M. 8. 21.)", das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf."[10]) Auf einer andern Stelle sagt er: Jedem Gebornen kleben, so gut er auch sein mag, insofern er geboren ist, Sündhaftigkeit an, deren wegen

---

[1]) Wir wollen auch hier seine Nachweise dieser Lehre in der Bibel zitiren. In Leg. alleg. I. 148 Pf. deutet er die Stelle in 5 M. 16. 21 und sagt: „Wie kommt es, daß einen Hain neben das Heiligthum zu pflanzen verboten ist? Wie ist dieses zu erklären? Also: „Gott kommt es zu, Tugenden in die Seele anzubauen und zu pflanzen. Aber selbstgefällig und gottlos ist der Geist, welcher wähnt, er sei Gott gleich und handle, da er nur zum Leiden geschaffen ist, während Gott allein es ist, der in die Seele das Gute pflanzt und säet. Daher ist auch der gottlos, der da sagt: ich pflanze. Du pflanzest nicht, sondern Gott!" In de Cherubim II. 24 Pf.: „Wodurch werden die Tugenden in der Seele erzeugt? Nicht durch einen Menschen, denn sie sind nicht irdischer Art, ebensowenig erzeugen sie sich durch eigene Kraft. Wer anders ist es nun, der das Gute in uns aussäet, als der Vater der Welt, der ungezeugte Gott." [2]) Quod Deus sit immutabilis II. 408 Pf. [3]) Leg. alleg. I. 142 Pf. [4]) Aboth 6. 2. [5]) Aboda Sara S. 5. [6]) Quod omnis. prob. lieber p. 872 Pf. [7]) De gigantib. 3. de plant. 4. de somn. I. 22 M. [8]) Vita Mosis III. 157. M. [9]) De migr. Abr. 456 M. u. de congr. quaer. erud. gr. 551 M. [10]) Quis rerum divin. haeres sit IV. 132 Pf.

man die Gottheit versöhnen muß, damit sie nicht ihre Strafen verhänge!"[1]) Deutlicher: „Zahllos sind die Verunreinigungen der Seele, die Niemand abzuwaschen vermag. Denn nothwendig bleiben in Jedem angeborene Fehler zurück, die man wohl vermindern, aber nicht ganz entfernen kann. Daher suche keinen ganz Reinen und Guten im menschlichen Leben. — Die Abwesenheit des Lasters genüge Dir, denn vollkommener Besitz der Tugenden ist einem Menschen, wie wir sind, nicht gegeben." Wir haben in diesen Aussprüchen durchaus nicht die Lehre von der Erbsünde, nicht die Lehre der heidnischen ἀναγκη, daß der Mensch zur Sünde gezwungen sei und sich über sie nicht erheben und ihrer enthalten könne. Vielmehr spricht er an mehreren Stellen, daß der Mensch vermöge seiner Freiheit sich der Sünde zu enthalten vermag. Wenn Philo anderwärts[2]) sagt, daß bei dem sterblichen Geschlechte die Unterlassung der Sünde der Tugend gleich gerechnet werden müsse, so ist darin jedenfalls das Geständniß der Möglichkeit der Sündenunterlassung ausgesprochen.[3]) In Bezug auf die Willensfreiheit lautet seine Lehre, daß der Leib zwar den Hang zum Bösen bewirke, aber die wirkliche Sünde erst durch die Nachgiebigkeit des Willens gegen diesen Hang zu Stande komme. So spricht er von zweierlei Menschen, von solchen, die im Geiste und der Tugend leben, und von denen im Sinnlichen. Letztern legt er den Namen „Damaskus" (1 M. 15. 2) bei d. h. „Blut des Sackes,"[4]) denn „Sack" deutet auf den Leib und „Blut" auf das thierische Leben. „Die Seelen der Einen, sagt er ferner, steigen in den Leib wie in einen Fluß und werden von ihm im gewaltigen Wirbel fortgerissen. Sie verachten die Weisheit und suchen nur solche Beschäftigung, die sich auf den Leib oder auf irdische Dinge beziehen. Aber die der Andern, es sind die Seelen der Philosophen, trachten dem Leibe abzusterben, damit sie des unvergänglichen Lebens bei dem Ewigen theilhaftig werden.[5]) Endlich unterscheidet er drei Arten von Menschen, irdische, himmlische und göttliche. Erstere sind die, welche den sinnlichen Freuden nachjagen; die Zweiten die, welche der Kunst u. der Wissenschaft ergeben sind, und zu den Dritten gehören die Priester und Propheten, die nicht Theil haben wollen an dem Bürgerrecht dieser Welt, sondern alles Sinnliche überfliegend, in die Welt des Geistes sich begeben."[6]) So erkennt Philo vollständig dem Menschen das Vermögen zu, sich über die Sünde zu erheben und sich der Tugend zuzuwenden, eine Annahme, mit der er ganz auf biblischem Boden steht, aber dadurch im Widerspruch mit seiner obigen Lehre tritt, daß der Mensch das Gute nicht zu vollbringen vermag. d. Die Tugenden, das höchste Gut. Die Mittel u. die Wege zur sittlichen Vollendung des Menschen und zu dessen Glückseligkeit stellt der Mosaismus Lehren und Gesetze auf (s. Lehre u. Gesetz), die im Leben unter den Menschen ihre Verwirklichung finden sollen. Hauptgesetze, unter die die andern sich gruppiren, werden nicht angegeben. Erst in der nachbiblischen Zeit werden von den Volks- und Gesetzeslehrern Hauptgesetze aufgestellt. So von Hillel und Akiba, die Nächstenliebe[7]), von Ben Asai die Entwickelung des Menschen[8]), von Abba Saul (s. d. A.) die Nachahmung Gottes, die Gottähnlichkeit.[9]) Philo stellt das Aufgehen in Gott als das höchste Gut auf und nennt die Nachahmung Gottes, das „Gottähnlichwerden" als ihr erstes Gebot, die Gestalt ihrer Verwirklichung. Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen, er hat die Bestimmung, ihm immer ähnlicher zu werden.[10]) Auf einer andern Stelle: „Des Menschen höchst wichtige Vorschrift ist, nach Kräften Gott nachzuahmen und keine Gelegenheit,

---

[1]) De vita Mosis II. 157 M. ebenso in de victimis II. 249. M. [2]) De nominum mutatione IV. 342 Pf. [3]) De congr. quaer erud. gr. 531 M. [4]) Quis. rer. divin. haeres sit IV. 25 Pf. Nach der Zerlegung des hebr. דמשק in דם „Blut" u. שק „Sack". [5]) De gigant. 3. de sacrif. Ab. et Cain 1. 2 M. [6]) De gigantibus II. 381 Pf. [7]) Siehe: „Hillel" u. „Akiba R." [8]) Siehe „Ben Asai". [9]) Siehe mehr in den Artikeln „Nächstenliebe", „Einheit, Gottes", „Lehre u. Gesetz", „Dogma", „Religionsphilosophie". [10]) De migratione Abr. III. 470 Pf. de caritate II. 404 M. de decalogo II. 197 M.

Gott ähnlich zu werden, vorüber gehen zu lassen.[1]) Wir zitiren ferner darüber: „Adam habe (im Stande der Unschuld) Alles zum Wohlgefallen des himmlischen Vaters gethan; auf denjenigen Wegen gehend, die durch die Tugenden gebahnt werden, u. auf denen nur diejenigen Seelen wandeln, welche die Aehnlichkeit mit Gott als ihr Ziel ansehen." [2]) Die Tugend selbst definirt er als eine Fähigkeit zur Unterwerfung des Sinnlichen unter die Vernunft[3]), sie ist nur im Geiste zu suchen.[4]) Eine andere Begriffsbestimmung der Tugend ist bei ihm die von den Stoikern entlehnte: „der Natur gemäß zu leben" d. h., nach den von Gott in des M. Seele gepflanzten Tugenden.[5]) Endlich nennt er die Weisheit die Mutter der Tugenden.[6]) Die Zahl der Tugenden wird von ihm an mehreren Stellen verschieden angegeben. Er nennt erst nach der stoischen Eintheilung vier Kardinaltugenden: Die Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*; die Mäßigung *σωφροσύνη*; die Einsicht, *φρόνησις* und die Tapferkeit, *ἀνδρεία*, die er symbolisch in den vier Strömen des Paradieses angedeutet findet.[7]) Das Paradies gilt symbolisch als die göttliche Weisheit *σοφία τοῦ θεοῦ* auch *λόγος τοῦ θεοῦ*. Der große Hauptfluß, aus dem die vier andern Flüsse entspringen, ist das Bild der Grund- oder Haupttugend, aus der die vier andern hervorgehen.[8]) Neben diesen vier Haupttugenden nennt er noch mehrere andere. Es sind dies: 1. die Hoffnung, *ἐλπίς*, und zwar die Hoffnung auf Gott, als deren Typus er den Enos (s. d. A.) aufstellt,[9]) 2. die Buße *μετάνοια*, die ihn lehrt, der Ungerechtigkeit zu entsagen und sich der Gerechtigkeit und Mäßigung hinzugeben, wodurch der Mensch die Versetzung an einen Ort der Einsamkeit erlangt, ein Typus dafür ist die bibl. Person Henoch (1. M. 12. 1);[10]) 3. Der Glaube, *πίστις*, als nothwendig zur Erkenntniß Gottes;[11]) er ist das feste Vertrauen auf Gott im Gegensatze des Zweifels,[12]) den Philo als die vollendetste der Tugenden betrachtet.[13]) Als Vorbild gilt Abraham unter Hinweisung auf 1. M. 12. 1. und 15. 6.[14]) Weiter nennt er die Frömmigkeit und Heiligkeit gegen Gott; die Liebe und die Gerechtigkeit gegen die Menschen als die Tugenden, die im Mosaismus die Grundgesetze sind, auf die sich die andern zurückführen lassen.[15]) Die Ethik im Besondern. Mit der letzt oben zitirten Lehre Philos von den zwei Grundtugenden im Gesetz sind wir bereits in das Gebiet der speziellen Ethik angelangt. Dieselbe hat im Einzelnen die Angabe der Mittel und Wege zur sittl. Vollendung zu ihrem Gegenstande. Im Mosaismus sind hierzu die Gesetze des Menschen zum Menschen, welche die sittliche Thätigkeit in ihren verschiedenen Abstufungen angeben. Auch Philo hat diese Gesetze in mehreren Schriften behandelt,[16]) aber er legt bekannt-

---

[1]) De humanitate III. de migratione Abr. III. 40. [2]) De mundi opif. I. 98 Pf. [3]) De confus. lingu. III. 574 Pf. [4]) De nobilitate II 457 M. [5]) De migratione Abr. III. 470 Pf. „Es heißt von Abraham (1 M. 12. 4), daß er wandelte, wie ihm Gott befohlen. Hiermit sei jene von den Philosophen gepriesene Vorschrift gemäß „der Natur gemäß zu leben". Erreicht werde diese Regel, wenn der Mensch die Tugendbahn betritt, so er der reinen Vernunft und Gott folgt; sich seiner Gebote erinnert und alle in Wort und That verwirklicht. [6]) De fortitudine II. 377 M. „Es giebt einen doppelten Reichthum, den körperlichen, der im Ueberfluß an äußern Gütern besteht und den geistigen. Diesen letzteren verschafft die Weisheit durch wissenschaftliche, sittliche und physische Lehrsätze, aus denen sodann die Tugenden hervorblühen." [7]) Leg. alleg. I. 56 M. Von diesen vier Grundtugenden spricht schon das apokr. Buch der Weisheit. [8]) Leg. alleg. I. 19 M. de somniis II. 37, das. 19. Vergl. 4. B. der Makkab., daß das Gesetz die vier Kardinaltugenden lehre. Siehe weiter. [9]) De praemiis II. 409 M. u. 412. Indem er die Worte 1 M. 4. 26 אז הוחל gleich = „damals hoffte man" nimmt und הוחל von יחל „hoffen" herleitet. [10]) Das. [11]) De ebrietate III. 266 Pf. [12]) De confusione lingu. II. 328 Pf. [13]) Quis rer. divin. haeres sit IV. 40 Pf. [14]) De migr. Abr. V. 346 Pf. [15]) De Septenario II. 282 M. „Die unendliche Zahl einzelner Lehren und Vorschriften kommt auf die zwei Hauptgebote zurück: Frömmigkeit u. Heiligkeit im Verhältniß zu Gott, Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen. Jede dieser zwei Tugenden enthält unzählige andere unter sich." [16]) Siehe: in „Philo" die Aufzählung seiner Schriften, von denen wir hier besonders seine Schrift de caritate oder de humanitate hervorheben. Diese Schrift ist jüngst von Dr. M. Friedländer in Wien ins Deutsche übersetzt worden, die mehr gelesen zu werden verdient.

lich auf die äußere Thätigkeit einen nur geringen Werth,[1]) als daß er diese allein als die einzigen Mittel zur sittl. Vollendung des Menschen bezeichnen sollte. Er nennt daher drei Wege. 1. Die Lehre oder den Unterricht, *μάθεσις διδασκαλία*; 2. Die Uebung oder die Entsagung, *ἄσκησις* und 3. die Güte der Natur, *εὐφυΐα ὁσιότης*[2]). Als biblische Vorbilder dafür gelten ihm die drei Stammväter, so daß Abraham den Weg durch die Lehre; Isaak den durch die Güte der Natur und Jakob den durch die Uebung vertritt.[3]) Von diesen drei Methoden wird der letzten, der durch die Natur[4]) u. von den zwei ersten der ersten, der durch die Lehre, der Vorzug gegeben, weil bei der Ascese oft Ermüdung u. Unterbrechung eher eintritt.[5]) Die durch die Natur ist die vorzüglichste, weil sie bald vollendet ist u. nicht erst der Vervollkommnung bedarf.[6]) a Der Weg der Lehre und des Unterrichts. Auf demselben unterscheidet Philo mehrere Stufen. Die erste ist die des Erwartens und der Hoffnung, die auf Erwachen des Geistes eintritt, es ist das Licht, das nach dem Verfliegen der Nacht aufsteigt,[7]) die Zeit der ahnungsreichen Erwartung höherer Erkenntniß.[8]) Die bibl. Vorbilder hier sind: Enos[9]) u. Mirjam, die hoffend über Moses Geschick dasteht,[10]) auch Therach, der Vater Abrahams. Die zweite beginnt mit der Loßreißung von der Sinnlichkeit und Hinneigung zu dem Geistigen,[11]) wo der M. ein Lernender wird.[12]) Er beschäftigt sich mit der Betrachtung der Welt, der Sterne u. s. w. und seines eigenen Leibes, wie Abraham zu Ur in Chaldäa.[13]) Die dritte ist die von den Vorbereitungswissenschaften, der Grammatik, Geometrie, Astronomie, Musik, Geographie, Rhetorik und Dialektik: [4]) Philo sagt von ihnen; „In diesen und ähnlichen Kenntnissen mußt du dich zuvor üben, denn vielleicht mag es Dir, wie so vielen Andern, gelingen, durch die untergeordneten Tugenden der wahrhaft königlichen werth zu werden. Die Vorwissenschaften sind für die Seele jugendliche Nahrung, wie Milchspeisen für den noch jungen Leib.“[15]) Die vierte endlich ist die der Philosophie, wo der Gegensatz des Irdischen vom Himmlischen aufgeht, und der Mensch

---

[1]) Qu. in Gen IV. 47 sagt er: „Nur wer kleinen Geistes ist, könne sich nicht ganz von den bürgerlichen Geschäften losmachen; der Weise widmet sich ausschließlich der göttl. Betrachtung, der Schlechte liebt die Unruhe des bürgerlichen Lebens, der Fortschreitende ist zwischen beiden getheilt.“ In de profugis IV. 240 Pt. redet er der äußern Thätigkeit als Vorstufe zur innern sittl. Vollendung das Wort. Er sagt daselbst: „Es ist nothwendig, daß die, welche der göttl. Tugend nachstreben, zuvor der menschlichen Genüge leisten, denn es wäre Thorheit zu glauben, daß man das Höhere thun könne, wenn man zum Geringeren unvermögend ist. Bewähre dich daher erst in der Tugend vor den Menschen, damit du auch die göttliche erreichst.“ [2]) De agricultura 1. 36 M; de mut. nomin. 2 M; de somn. I. 27 M., de Abr. 9. 11; de Joseph 1 M.; de praem. et poen. 2 ff. Nach Aristotel apud Diog. Laert. V. 18. [3]) De somniis 1. 27 M. u. V. 74 Pf. sagt er in Bezug auf 1 M. 28 13 „Zur Tugend gelangt man entweder durch Natur, Ascese und Lehre oder Unterricht. Deswegen schreibt Moses von drei weisen Stammvätern, die zwar nicht ein u. denselben Weg einschlugen, aber zu demselben Ziele gelangten. Der älteste von ihnen, Abraham, strebte auf dem Wege des Unterrichts zur Tugend, der zweite, Isaak, erreichte sie durch angeborne Kraft, durch die Natur, der dritte, Jakob, durch die ascetische Uebungen. Es giebt also drei Arten, um zur Weisheit zu gelangen, von denen sich die zwei äußersten am nächsten berühren. Die Natur ist beiden verwandt, aber sie hat den entschiedensten Vorzug. [4]) Daselbst. [5]) De nominum mutatione IV. 356 Pf. „Wer nämlich auf dem Wege des Unterrichts reif wird, bleibt, vom Gedächtniß unterstützt, fest bei dem Erlernten. Aber der Ascete läßt manchmal nach, wenn er sich mit Anstrengung geübt hat, um die erschöpften Kräfte wieder zu ersetzen, wie es die Athleten zu thun gewohnt sind.“ [6]) Daselbst. „Von den drei Stammvätern haben nur zwei, Abraham und Jakob, neue Namen erhalten, warum dies? Weil die erlernte, durch Uebung errungene Tugend der Vervollkommnung bedarf, denn der, welcher Unterricht nimmt, strebt nach Kenntnissen, die er noch nicht besitzt; der Ascete nach Kränzen und Preisen des Kampfes. Aber das selbstgelehrte Geschlecht der Natursöhne ist von vorneherein vollendet.“ [7]) De somn. II. 5 M. [8]) De proem. ac. poen. 2 M. [9]) Quod det pot. inid. 38 M. Siehe oben über Enos. [10]) 2 M. 2. 5. De somn. II. 20. [11]) De profugis 17 M. in Bezug auf 1 M. 16. 9. Es begiebt sich Hagar nach Sur. [12]) Das. 38. de ebrietate 23 in Bezug auf Simeon. [13]) De mut. nom. 9 M. de Abr. 15 M. [14]) De congressu erud. grad. 3. 4. M. [15]) De congressu erud. grat. 3 M. IV. 150 Pf. de somn. V. 120 Pf.

die Nichtigkeit seines Wissens einsieht.[1]) Biblische Vorbilder hierzu sind Joseph in Aegypten vor Pharao 1 M. 40. 8, wo er die Auslegung Gott zuschreibt.[2]) Hierzu gelangt die Seele, sobald sie vom Baume der Erk. des Guten u. Bösen genossen.[3]) So erkennt Abraham, daß die Betrachtung der Natur keinen sittlichen Nutzen bringt, keine Beseitigung der Begierde, er wird weiterschreitend ein Weiser.[4]) Der höchste Grad ist das Schauen der himmlischen Dinge,[5]) deren letztes Ziel die Erkenntniß der Natur des ewigen Gottes wird,[6]) wo ihn Gott von sinnlichen Wahrnehmungen frei macht, ihn aus sich selbst hinausführt u. ihn gleichsam in die göttl. Natur übergehen läßt.[7]) b. Der Weg der Uebung, der Ascese. Gegenstand der Ascese ist hauptsächlich die Unterdrückung der Sinnlichkeit und ihrer Lüste: Auch da unterscheidet Philo mehrere Grade, denen das Erwachen aus der sinnlichen Lust vorausgeht. Wenn die Herrschaft der Lust nachläßt, empfindet der Mensch Unwillen über dieses Treiben, die Seele beginnt zu seufzen und sehnt sich nach Befreiung.[8]) Vorbilder dafür sind Henoch u. Joseph (1 M. 50. 19). Der erste Grad der Ascese ist das Fliehen vor der Sinnlichkeit; er wagt noch nicht den Kampf gegen sie und sucht sich durch die Flucht zu retten.[9]) So entfliehen Jakob aus dem Hause Labans,[10]) Mose vor Pharao,[11]) Joseph vor Potiphera.[12]) Der zweite ist, wo gegen die weltlichen Lüste gekämpft wird. Der Ascete flieht nicht die Lüste, sondern wagt den Angriff auf dieselben. So greift Mose nach dem Schweif der Schlange, daß sie zum Stab werde, d. h. daß sie durch die Zucht gebändigt werde.[13]) Der Ascet wird auf diesem Wege von Gefahren bedroht, die Sinnlichkeit mit ihren Freuden suchen ihn zu berücken. So setzt Aegypten den Israeliten nach;[14]) ebenso die Sophisten mit ihren Reden, wie Kain gegen Abel,[15]) aber Gott steht ihm bei und stärkt ihn.[16]) So vernichtet endlich der siegende Ascet die Lüste auf immer, wie Pineas die Midjanitin (4 M. 24. 7).[17]) Die Zeichnung eines solchen Asceten findet Philo in Jakob. „In der Himmelsleiter, die Jakob im Traume sah, schaute er vielleicht ein Bild seines eigenen Lebens, denn die Ascese ist ihrer Natur nach ungleich, bald steigt sie in die Höhe, bald sinkt sie wieder herab, bald fährt sie mit gutem Winde, bald kämpft sie mit schlechtem, bald ist der Ascete voll Leben, bald todt und begraben.“[18]) c. Der Weg der Natur. Die glücklich beanlagte Natur hat den Weg zur sittl. Vollendung am leichtesten und sichersten. Hier bedarf es weder des Lernens, noch der Uebung der Ascese. Ein solcher Mensch ist von Hause aus vollkommen. Vorbilder sind Isaak[20]) u. Mose.[21]) Der Zustand der Seele derselben ist nicht der Kampf, sondern die Ruhe, der Sabbath,[22]) der Friede mit Schauen Gottes,[23]) die Freude, die in Isaak personifizirt ist.[24]) Das Gemeinsame aller drei Arten ist das Heraustreten aus dem Sinnlichen und das Aufgehen in Gott. So sagt Philo in Bezug auf 2 M. 32. 27. „Jeder muß den Bruder des Geistes, den Leib, den Nächsten des vernünftigen Theiles der Seele, den unvernünftigen Theil, die Sinnlichkeit, tödten. Denn erst dann mag der Geist in uns Diener Gottes werden, wenn erstlich der Mensch ganz in Seele aufgelöst wird, dadurch daß der verbrüderte Leib mit seinen Begierden weichen muß, zweitens, wenn die Seele ihr Nächstes, den unvernünftigen Theil, aufgiebt. Endlich muß auch die Vernunft ihren angrenzenden Nachbar, die Rede, entfernen, sodaß nur das innere geistige Sprechen übrig bleibt; erlöst von den Sinnen, erlöst vom Leibe, erlöst von der Rede des Mundes. Denn nur so kann er das Wesen der Wesen rein und ungestört verehren.“[25]) Ein weiterer Schritt ist das völlige

---

[1]) De migr. Abr. 4 M. [2]) Das. [3]) De opif. m. 54 M. [4]) De cherub. 2 M. [5]) De migr. Abr. 9 M. [6]) De Abr. 24. 24 M. [7]) Leg. alleg. III. 13 M. [8]) Das. III. 75 M. in Bezug auf 2 M. 2. 23 als der König von Aegypten starb, da seufzten die Israeliten. [9]) De migr. Abr. 5 M. [10]) Leg. alleg. III. 5. [11]) Das. III. 4. [12]) Das. III. 85 M. [13]) Das. II. 23 M. [14]) De somn. II. 45 M. [15]) De migr. Abr. 13 M. [16]) Quis. rer. divin. h. 12 M. [17]) Leg. alleg. III. 86 M. [18]) De somniis V. 68 Pf [19]) De ebrietate 23 M. Leg. alleg. III. 28 M. [20]) Das. [21]) Das. III. 15. [22]) De cherub. 26. [23]) De somniis II. 5. [24]) Leg. alleg. III. 77 Isaak, „Jizchak“ heißt „Lachender“. [25]) De profugis IV. 254 Pf.

Heraustreten des M. aus sich selbst. Philo sagt darüber in Bezug auf 1. M. 15. 6. „Wer wird dein Erbe sein? Nicht die Seele, die freiwillig im Gefängniß des Leibes verweilt, sond. die sich von diesen Banden befreit, die außerhalb der Mauern heraustritt und womöglich sich selbst verläßt. Denn nur da ist Erbschaft der himmlischen Güter, wo die Seele begeisterungsvoll nicht mehr bei sich selbst ist, sond. in göttl. Liebe schwelgt.“ [1]) Es ist die Stufe des Gottschauens, der Prophetie, der höchste Grad der sittl. Vollendung. Soweit die Ethik Philos in ihren Hauptzügen. Sie ist ein Produkt der damaligen Zeitrichtung der gebildeten Juden Alexandriens, der Ausdruck jenes Strebens daselbst, in den bibl. Schriften den Quell der philosophischen Ideen der griechischen Weisen nachzuweisen, oder bescheidener, diese mit jenen in Einklang zu bringen. Man ging mit vorgefaßten Meinungen an die Bibel heran, und das einfache Schriftwort wurde so lange gezerrt und gedeutet, bis es sich scheinbar schmiegte, Alles aufzunehmen, was in dasselbe hineingetragen wurde. Das Bibelwort verlor so sein Objektives, es mußte den Zeitideen dienen und wurde zum Vertreter und Träger der subjektiven Meinungen des ganzen jüdischen Hellenismus (s. d. A.) gemacht. Der Werth dieser Arbeiten, wenn man ihnen auch ihre Bedeutung für ihre Zeit und später nicht absprechen kann, war ein zeitlicher und konnte sich im Judenthume nur vorübergehend als ein Zeitprodukt behaupten. Die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie wird denselben eine Stellung nicht versagen können. Sie haben dem jüdischen Mysticismus vorgearbeitet, dem entstehenden Christenthume Vorschub geleistet und in der Kabbale, besonders im Buche Sohar (s. d. A.) ihre Auferstehung, gefeiert (s. Sohar), aber eine Trägerin und Repräsentantin des Judenthums sind sie nicht. Die Ethik Philos, die wir hier kennen lernten, ist nicht die des Bibelwortes; daher nicht die des auf demselben sich aufbauenden späteren Judenthums. Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie“ die philonischen Ideen über Gott, Schöpfung, Menschen. Offenbarung u. a. m. mit den Aussprüchen aus dem biblischen und talmudischen Schriftthume begleitet und so das Verhältniß derselben zu diesen gezeichnet; dasselbe soll auch hier in Bezug auf die Ethik Philos als dritter Theil dieses Artikels versucht werden. III. **Parallelstellen aus dem biblischen und talmudischen Schriftthume.** a. **Das höchste Gut.** In der Bibel ist das höchste Gut nicht, wie bei Philo, das völlige Heraustreten des Menschen aus sich selbst, die Vernichtung alles Leiblichen und das Aufgehen in Gott, sondern nur das Sittliche, die Heiligkeit im Sinne der sittlichen Vollendung, um in ihr mit der Welt und für die Welt zu wirken und zu schaffen. Wir zitiren darüber die Aussprüche: „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige euer Gott.[2]) Ihr sollet euch heiligen, daß ihr heilig seid, denn ich bin der Ewige euer Gott,“ [3]) daß ihr gedenket aller meiner Gebote, sie vollzieht und heilig seid eurem Gotte.“ [4]) „Denn ich bin der Ewige euer Gott, so heiliget euch, daß ihr heilig seid.“ [5]) So steht obiger Ausspruch in 3. M. Kap. 19. an der Spitze des Abschnittes von den Pflichten gegen den Staat, die Gesellschaft, die Familie, den Fremden und Nebenmenschen überhaupt. In diesem Sinne spricht auch ein Gesetzeslehrer des 3. Jahrh., Rabh: „Die Gebote sind nur zur sittlichen Läuterung des Menschen da.“ [6]) Deutet der Nachsatz in dem ersten Verse oben: „Denn heilig bin ich der Ewige euer Gott“ Gott als Ur- und Vorbild der Heiligkeit zu nehmen, so wäre das Gottähnlichwerden, die Gottähnlichkeit, das höchste Gut, eine Annahme, die von einem Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud, wie wir dies schon oben angegeben, getheilt wird.[7]) Beziehen wir hierher noch die schon zitirte Angabe der Lehrer Hillels I. und R. Akibas, daß die Nächstenliebe das Grundgesetz im Judenthum sei

---

[1]) Quis rer. divin haeres sit IV. 30 Pf. [2]) 3 M. 19. 2. [3]) Das. 20. 7. [4]) 4 M. 15. 40. [5]) 3 M. 11. 44. 45. [6]) Midr. rabba 3 M. Absch. 13 הא לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות. Mehreres siehe: „Heiligkeit“ in Abtheilung I dieser Real-Encyclopädie. [7]) Siehe: „Gottähnlichkeit“ in Abth. I.

so haben wir die Gottähnlichkeit in ihrer Offenbarung der Liebe und der Heiligkeit als die Bezeichnung des höchsten Gutes im späteren Judenthume.[1]) b. Die Tugenden. Eine Tugendlehre im Sinne der griechischen Philosophie, wie sie Philo oben aufstellt, ist dem biblischen Schriftthume fremd. Dasselbe will nur Thaten, seine Lehren sind Anweisungen für das zubethätigende Leben. Die menschliche innere und sittliche Vollendung soll durch dieselben geschaffen werden. „Gott wollte Israel sittlich vollenden, daher die Fülle von Lehren und Gesetzen", war der Ausspruch eines spätern Gesetzeslehrers. Erst bei spätern Lehrern im Talmud finden wir einige Anklänge von Aufstellungen gewisser Tugenden als ethische Grundsätze. So von dem Lehrer Ben Soma (im Anfange des 2. Jahrh.) in folgendem Satze: „Wer ist weise? Der von jedem Menschen lernt; (Ps. 119. 99.) Wer stark? Der seinen Trieb unterdrückt (beherrscht), denn es heißt: „Der Langmüthige ist mehr als ein Held, und der über seinen Willen (Geist) herrscht, größer als ein Städteeroberer" (Spr. 16. 32.) Wer ist reich? Der sich mit seinem Theile freut, denn es heißt: „so du von deiner Hände Mühen issest, heil und wohl dir" (Ps. 128. 2). Wer ist geehrt? Der die Menschen ehrt, denn: „Die mich ehren, ehre ich, und die mich geringschätzen verachte ich (1. S. 2. 30.)"[2]) Wer denkt hierbei nicht an die oben aufgestellten vier Kardinaltugenden, die hier nur in einer etwas veränderten Gestalt wiedergegeben sind. c. Böses und Gutes. Wie die philonische Lehre vom „Bösen und Guten" auffallend gegen die biblische verstößt, haben wir schon oben dargethan. Wir bringen als Ergänzung hier nur noch einen talmudischen Ausspruch, der gegen die philonische gerichtet zu sein scheint. „Von der Zeit an, da Gott gesprochen: „Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch, das Leben und das Böse, wählet das Leben!"[3]) kommt aus dem Munde des Höchsten weder das Böse noch das Gute,[4]) sondern das Böse erfolgt auf die böse That und das Gute tritt bei denen ein, die das Gute thun." Die Willensfreiheit ist der Grund dieser Lehre, ihr Zugeständniß führte zu dieser Darstellung vom Bösen und Guten, aber Philo erkennt die biblische Lehre von der Willensfreiheit an und doch weicht er in der Darstellung des Ursprunges vom Bösen und Guten von der Bibel ab, da er denselben nicht in den freien Willen des Menschen, sondern in dessen Leiblichkeit setzt. Ueber die andern Themen dieser Ethik bitte ich die betreffenden Artikel in dieser Realencyclopädie nachzulesen. Mehreres siehe: Religionsphilosophie.

F.

Friedensopfer שלמים, siehe: **Erfüllungs- oder Erstattungsopfer.**

Fromme unter den Völkern der Welt, חסידי אומות העולם, Fromme, oder Gerechte unter den Völkern der Welt, צדיקי אומות העולם. Im ersten Jahrhundert nach der Auflösung des jüdischen Staates durch die Römer, wo es galt, nicht mit dem Untergang des politischen Lebens auch das religiöse untergehen zu lassen, wurde in den Schulen der Gesetzes- u. Volkslehrer über die Mittel zur Erstarkung der jüdischen Religion unter ihren Anhängern verhandelt. Der Patriarch R. Gamliel II (s. d. A.), R. Josua (s. d. A.), R. Elieser (s. d. A.), R. Akiba (s. d. A.) u. a. m. waren die maßgebenden Persönlichkeiten, welche Vorschläge machten, über dieselben debattirten und sie zum Abschluß brachten. Die Wiederherstellung der Einheit führte zum Ausschluß der Sektirer, die man als nicht der Seligkeit (des Antheils in der künftigen Welt) theilhaftig erklärte. Die Mischna Sanhedrin Abschn. 11. 1. nennt mehrere dieser Sektirer[5]) und eröffnet dem Forscher einen Einblick in die damaligen religiösen Richtungen innerhalb des Judenthums. Es kam nun auch das Verhältniß des Heiden, der theilweise das Gesetz, die soge-

[1]) Siehe: „Lehre u. Gesetz" u. „Sittenlehre". [2]) Aboth 4. 1. [3]) 5 M. 11. 36. [4]) Klgld. 3. [5]) Von Ausschließungen sprechen noch die Tosephta, Sanhedrin Absch. 11; Aboth der Ausspruch von R. Elieser aus Modiim (s. d. A.) u. a. m.

nannten sieben noachidischen Gebote (s. d. A.) beobachtet, zur Sprache. Die genannte Mischna nennt von den Heiden nur Bileam, der keinen Antheil an der künftigen Welt hat; daraus folgert die Gemara, daß Andere unter den Heiden Antheil in der künftigen Welt haben.[1]) So verheißt R. Chanina ben Teradjon dem Heiden Klistenes,[2]) ebenso der Patriarch R. Juda I. dem Kaiser Antoninus (s. d. A.) die ewige Seligkeit (den Antheil in der künftigen Welt.)[3]) R. Josua erklärt gegen R. Elieser ausdrücklich: „Es heißt: „Die Frevler kehren in den Scheol zurück, alle die Gottes vergessen, (Ps. 9. 18), nur die welche Gottes vergessen, kehren in den Scheol zurück, aber die Gerechten unter den Heiden haben einen Antheil in der künftigen Welt."[4]) Dieser Ausspruch R. Josuas gegen R. Elieser wurde als normativ von den Halachisten aufgenommen. An drei Stellen wiederholt ihn Maimonides in seinem Gesetzescodex Jad Chasaka. In h. Teschuba 3. 5. heißt es: „Und auch die Frommen unter den Völkern der Welt haben einen Antheil in der künftigen Welt";[5]) ebenso in h. Eduth 11. 9. „und ihre (der Heiden) Frommen haben einen Antheil in der künftigen Welt";[6]) ferner in h. Melachim 8. 11, „Jeder, der die sieben (noachitischen) Gebote auf sich nimmt und sie sorgfältig beobachtet, gehört zu den Frommen unter den Völkern und hat einen Antheil in der künftigen Welt." [7]) Nicht unerwähnt lassen wir einen andern Ausspruch über die Tugendhaften unter den Nichtjuden. Derselbe lautete: „Aber nicht der Stamm Levi allein, sondern auch jeder Mensch in der Welt, der sich freiwillig aus eigener Erkenntniß für den Dienst Gottes absondert, ihn zu erkennen und ihm zu dienen, dabei redlich wandelt —, ist heilig in der höchsten Stufe der Heiligkeit; Gott ist sein Antheil u. Erbe ewiglich." [8]) Als Schlußstein setzen wir hier noch die Lehre eines jüngern Midrasch: „Gott läßt auch die Frommen der Völker des Lebens in der künftigen Welt theilhaftig werden, denn es heißt: „Deine Priester kleiden sich in Gerechtigkeit," das sind die Gerechten unter den Völkern, die Priester Gottes sind." [9]) Mehreres siehe: „Nichtjuden", „Noachiden."

G.

Gan Eden, Seder, סדר גַּן עֵדֶן,. Schilderung des Paradieses. Mit Hinweisung auf den Artikel „Paradies" in Abtheilung II dieser Realencyclopädie, nennen wir hier die eigentlichen Quellen der mystischen Schilderung des Paradieses. Die Midraschsammlung des Beth Hamidrasch von Jellinek hat drei versch. Stücke darüber.[10]) Die Sage erzählt von R. Josua b. Levi (s. d. A.), er habe dem Todesengel das Messer entrissen und sei lebendig in das Paradies gekommen.[11]) In Voraussetzung dieser Sage entstanden die hier angegebenen Schilderungen des Paradieses. Es sind diese Zeichnungen im Sinne der Mystiker (s. d. A.), welche die Volks- u. Gesetzeslehrer der Verstandesrichtung gegen sich hat. Noch Maimonides kämpft gegen solche mystische Ausschweifungen in seinem Mischnakommentar zum Traktat Sanhedrin Absch. Hacheleck. Das erste Stück in Beth Hamidrasch II S. 52—53,[12]) spricht von der Beschaffenheit des Paradieses und dessen

---

[1]) Sanhedrin S. 105 a. הא אחריני אתו. [2]) Aboda Sara S. 18 a. [3]) Siehe: „Antoninus." [4]) Tosephta Sanhedrin Absch. 13. הא יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא. [5]) Das. וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא. [6]) ויש לחסידהן חלק לעולם הבא. [7]) Das. כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם. Der darauf folgende diesen Ausspruch beschränkende Schlußsatz והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הב"ה בתורה והודיענו על ידי משה wird mit Recht von seinen Commentator Keseph Mischna § 11 נראה לי שרבינו אמר כך מסברתו als willkürlich hinzugefügt. [8]) Maimonides Jad chasaka h. Schemita u. Jobel Absch. 13. 13. ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעבוד לפני ה׳ הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה׳ חלקו ונחלתו לעולם. [9]) Jalkut zu den Propheten § 296. עתיד הב"ה להנחיל לחסידי אומות העולם חיי עולם הבא דכתיב כהניך ילבשו צדק אלו צדיקי אומות העולם. [10]) In Beth hamidrasch II. S. 52—53; das. III. S. 131—140 und in den Zusätzen dazu S. 194—198. [11]) Vergl. Jellinek Maaße de R. Josua b. Levi u. Beth Hamidrasch II. S. 48—51. [12]) Ebenso im Buche שבט מוסר Cap. 25; im Jalkut I § 20.

Abtheilungen für die verschiedenen Klassen der Frommen. Als Lohn werden hier die Freuden des Kindes, des Jünglings u. des Greises angegeben in recht poetischer Ausschmückung. Das zweite Stück ist viel ausführlicher in diesen mystischen Schilderungen, das im Beth hamidrasch III. S. 131—140 abgedruckt ist.[1]) Es spricht von den drei Mauern aus Feuer, den sieben Rangstufen der Frommen u. a. m. Das dritte Stück in den Zusätzen zu Beth Hamidrasch II. S 194 ist kurz u. im Sinne der zwei Obigen.

Gebote und Verbote, siehe „Lehre und Gesetz. Ueber die Forschungen nach dem Grund der Gesetze und deren Bekämpfung in den Schulen Palästinas bitten wir die Artikel: „Religionsphilosophie" u. „Religionsgespräche" nachzulesen.

Gehinnom, Traktat, מסכת גהינם. Mit Hinweisung auf den Artikel „Hölle" in Abth. I. nennen wir hier den Traktat der Mystiker über „Hölle", der in 4 Kapiteln die Schilderung derselben und ihrer Bewohner zeichnet, Alles in höchst anthropomorphisischer Weise, das den Protest der Volks- u. Gesetzeslehrer der Verstandsrichtung gegen dieselbe hervorrief. Siehe: „Vergeltung" u. „Lohn u. Strafe," besonders den Artikel „Paradies." Dieser Traktat befindet sich in Beth Hamidrasch I. S 147—149.[2])

Gewicht, משקל. Als Ergänzung des Artikels „Maaß u. Gewicht" in Abtheilung I dieser Realencyclopädie haben wir hier die Angaben der Gewichte in dem nachbiblischen Schriftthum der Juden bis zum Schluß des Talmuds nachzutragen. 1. Schekel, שקל. Das Gewicht des biblischen Schekels gaben wir in Artikel „Maaß u. Gewicht" auf $11,^{95}$ Gramm an. Das talmudische Schriftthum unterscheidet für die nachbiblische Zeit in der Angabe des Schekelgewichts den heiligen (biblischen) Schekel von dem gemeinen (spätern) sodaß 2 gemeine Schekel auf einen heiligen Schekel kommen.[3]) Es war dies eine Reduktion des Schekelwerthes, die beim Uebergange von der ptolemäischen Herrschaft zur seleucidischen über Palästina stattfand.[4]) In späterer Zeit fanden noch weitere Reduktionen zwischen Judäa u. Galliläa statt, sodaß 5 Selaim in Judäa = 10 Selaim ia Galiläa waren.[5]) Dem Talmud,[6]) galt als Norm zur Bestimmung des Gewichts der tyrische Sela. Derselbe ist = 24 Silbermaah. 1 Maah = 1 Gera, also = 14 Gera, also 4 Gera = $^1/_5$ größer als der biblische Schekel, folglich = $14,^{34}$ Gramm. 2. Mine, מנה. Auch in der Angabe dieses Gewichts fand in der nachbiblischen Zeit eine Reduktion statt. Die heilige Mine war = 50 heilige Schekel = 100 gemeine Schekel, die gemeine Mine jedoch = 50 gemeine Schekel = 25 heilige Schekel.[7]) Weiter wird von einer italischen Mine gesprochen[8]) die nach Zuckermann,[9]) = $341,^{077}$ Gramm sein soll; es ist dies die gemeine Mine = 25 heilige Schekel. 3. Litra, ליטרא.[10]) Dasselbe wird = 100 Sin,[11]) oder Sus,[12]) = 100 Denar = 1 Mine gehalten und war das Gewicht meist für Feigen, Grünzeug, Fleisch, Fische, Gold und Silber. 4. Talent, קנטירא׳ ככר., ein Gewicht meist für Gold und Silber und andere Metalle. Ein heiliger Kikar war = 3000 heilige Schekel = 60 heilige Minen, dagegen 1 gemeiner Kikar = 1500 heilige Schekel oder 3000 gemeine Schekel = 30 heilige oder 60 gemeine Minen. 5. Tarthimer, תרטימר, *τριγεμιώριον*, dieses Gewicht wird = $^1/_2$ Mine angegeben, was = $^1/_3$ der griechischen Mine ist, worauf sein griechischer Name deutet.[13])

---

[1]) Sonst auch am Schlusse des אורחות חיים, der Testamente des R. Elieser Hagadol. [2]) Ebenso in dem Buche ראשית חכמה, Cap. 13. [3]) Mischna Maaser scheni II. 8. 9, wo סלע = $^1/_2$ Schekel ist, während sonst 1 heiliger Schekel = 1 Sela ist, vergl. Tosephta Kethuboth S. 6; Baba mezia S. 52 a. Mischna Nedarim II. 1, Schekalim II. 4. [4]) Frankel, Monatsschrift Jahrg. 4. p. 158 ff. [5]) Mischna Therumoth X. 8; Kethuboth V. 9. [6]) Mischna Bechoroth 8. 7; das. Kethuboth Absch. 12 am Ende. [7]) Mischna Pea 7. 5; Kethuboth 5. 8; Edajoth 3. 3; Cholin II. 2. [8]) Mischna Schebiith I. 2. 3. [9]) Zuckermann Talmudische Münzen S. 5. [10]) Mischna Schebuoth 6. 3; das. Bechoroth 5. 1; Temura 3. 5. [11]) Jeruschalmi Therumoth 47. 2. [12]) Mischna das. 10. 8. [13]) Zuckermann S. 8.

Grammatik, דקדוק. Mit Hinweisung auf die Artikel „Schrift“ „Sprache, hebräische“, „Exegese“ und „Text der Bibel“ in Abtheilung I. und Abtheilung II dieser Realencyclopädie, wo die grammatikalische Behandlung des hebr. Textes der biblischen Bücher in dem talmudischen Schriftthum dargethan wird, sollen hier die talmudischen Beiträge zu einer Grammatik der hebr. Sprache nach einer systematischen Aufeinanderfolge behandelt werden. I. Name und Würdigung. Der hebr. Name „Dikduk,“ דקדוק, für „Grammatik“ bedeutet nach seinem Stamme „דק“ genau, sorgfältig thun, Correktheit“, „Genauigkeit“, die Correktheit oder die Genauigkeit in der Kenntniß und Behandlung der Sprache nach allen ihren Eigenthümlichkeiten in der Aussprache, Wort- und Satzbildung u. a. m., ein Ausdruck, der erst bei jüdischen Gelehrten im Mittelalter, etwa vom 9. Jahrh. ab,[1]) für „hebr. Grammatik“ gebraucht wird, aber schon im talmudischen Schriftthum zur Bezeichnung von sprachlicher Correktheit, „sorgfältiger Worterklärung“ vorkommt. Es wird beim Lesen des Schema (s. d. A.) die sorgfältige Correktheit im Aussprechen der Laute u. der Buchstaben angeordnet וצריך לדקדק באותיותיהם, so daß der, welcher dasselbe ohne diese Correktheit liest, ולא דקדק, nicht seiner Pflicht nachkommt.[2]) Eine andere Notiz rühmt den Judäern nach, daß sie im Gegensatze zu den Galiläern auf ihre Sprache viel Sorgfalt verwendet hatten, daher bei ihnen die Kenntniß der Thora sich erhalten hat.[3]) Ein Kinderlehrer, der correkt ist in seinem Wissen, wird durch דייק bezeichnet, derselbe soll einem andern Lehrer, der viel Wissen besitzt, aber minder correkt im Ausdruck ist, vorgezogen werden.[4]) Endlich wird von den Suranern (s. Sura) rühmlich hervorgehoben, daß sie correkt Bibelverse erklärten, דהוו דייקי בקראי[5]) Wir sehen, daß grammatikalische Kenntnisse bei den Lehrern im Talmud sehr gewürdigt wurden und der spätere hebr. Name für „Grammatik“ „Dikduk“ der talmudischen Bezeichnung für correkte Sprachkenntniß u. Sprachbehandlung durch דקדק u. דייק entnommen ist. II. Sprache, Name, Alter u. Eigenthümlichkeit. Der Name für hebr. Sprache ist im Talmud „Ibräische Sprache“, לשון עברי[6]) oder „Heilige Sprache“ לשון הקודש.[7]) Ersterer wird unter Hinweisung auf Jos. 24.2, die Sprache der Bewohner jenseits des Euphrats, von dem hebr. Ausdruck „Eber“, in עבר הנהר (das.) abgeleitet, oder nach einem Andern mit „Eber“, dem Sohne Sems zusammengebracht.[8]) Der andere Name „Heilige Sprache“ setzt den Gebrauch einer profanen Sprache voraus, die wirklich als die Volks- oder Umgangssprache unter dem Namen „Profane Sprache“ לשון חול,[9]) oder „Sprache der Idioten“, לשון הדיוט,[10]) die aramäische, gekannt war.[11]) Es war die Zeit, wo die hebr. Sprache nur noch als Schriftsprache oder als Sprache der Gelehrten gekannt war, die aus dem gewöhnlichen Leben durch die aram. Sprache verdrängt wurde.[12]) Das Alter der Sprache wird sehr hoch angegeben, sie soll die erste und ursprüngliche gewesen sein, einen Beweis dafür finden sie in den Worten 1 Mos. „darum soll sie „Ischa“, אשה, Weib, genannt werden, weil sie von „Isch“, איש, Mann, genommen wurde, denn weder in der griechischen, noch in der aramäischen Sprache ist für Mann u. Frau die Benennung aus einem Urstamme, wie hier.[13]) Sie erklären daher die Worte 1 M 11,1 „und eine Sprache“ שפה אחת, daß dies die hebr. Sprache gewesen.[14]) Die Eigenthümlichkeit der hebr. Sprache wird gegenüber der griechischen, lateinischen und syrischen Sprache in Folgendem angegeben. Die griechische Sprache ist für den Gesang, die lateinische für den Krieg,[15]) die syrische für die Klage und die hebräische für

---

[1]) Vergl Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 201 Orient 1847 S. 636. Ersch und Gräber Jüdische Literatur S. 416. Orient 1850 S. 37. [2]) Mischna Berachoth II. 3. [3]) Erubin S. 53 a דדייקי לישנא. [4]) Baba bathra S. 21. Siehe „Lehrer“. [5]) Hittin S. 31 β. [6]) Mischna Jadaim V. 4. Jeruschalmi Sabbath XVI. 1. [7]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 37. [8]) Daselbst. [9]) Berachoth S. 40 β. Sabbath S. 41. [10]) Jerusch. Sanhedrin VII. 16. [11]) Jerusch. Jebamoth XV. 3; Kethuboth IV. 8. Gemara Babli Baba mezia S. 104. [12]) Siehe den Artikel „Sprache, hebr.“. [13]) Midr. rabba 1 M. Absch. 18. Jeruschalmi Megilla 1. 11. [14]) Jeruschalmi Megilla 1. 11 und Targum Jeruschalmi zur Stelle. [15]) Vergl. Heine, Sämmtl. Werke V. 111 „Die Sprache der Römer kann nie ihren Ursprung verleugnen, sie ist eine Kommandosprache für Feldherren.“

die Rede." [1]) III. Die Schrift, ihr Name und ihre Bedeutung. Die Schrift unserer hebräischen biblischen Bücher heißt im Talmud: „Assyrische Schrift", כתב אשורית;[2]) „Aramäische Schrift", כתב ארמית;[3]) „Quadratschrift", כתב מרובע, und „Correkte Schrift", כתיבה תמה.[4]) Dieselbe soll jedoch nach dem Zeugniß der Gesetzeslehrer im 2., 3. u. 4. Jahrh., des R. Jose, R. Nathan, R. Levi, R. Eleasar b. Jakob, R. Jonathan, R. Chasda und Mar Sutra oder Mar Ukba;[5]) ferner der Kirchenväter Origenes[6]) und Hieronymus[7]) und der Samaritaner,[8]) nicht die ursprüngliche und erste des biblischen Schriftthums gewesen sein. Als solche wird von ihnen die samaritanische, die sich auch auf den makkabäischen Münzen befindet, bezeichnet, die sie: „Ibräische Schrift" כתב עברי,[9]) auch „Schrift Libonäa", כתב ליבונאה[10]) d. h. eine auf der Grundlinie ruhende Schrift,[11]) oder die Schrift der Lybier" d. h. die sich unter dem Einfluß der altägyptischen Schrift- u. Zahlenzeichen, mit denen die samaritanische Schrift auffallende Aehnlichkeit hat, in Aegypten bei den Juden gebildet hat;[12]) ferner: „Bruch- oder Kritzelschrift", כתב רועץ Schrift Roez[13]) nennen. Der Grund zur Einführung einer neuen Schrift war, die Scheidung zwischen den Juden und Samaritanern auszudehnen. Die Stellen darüber lauten: „R. Jose (im 2. Jahrh.) lehrte: „Werth war Esra, daß die Thora durch ihn gegeben werden sollte —, aber wenn sie auch nicht durch ihn geoffenbart wurde, so wurde doch ihre Schrift durch ihn verändert";[14]) R. Nathan (ebenfalls im 2 Jahrh.) bemerkt: „Die Thora ist in der Schrift Roez, כתב רועץ (s. oben), den Israeliten gegeben worden".[15]) Ein Dritter R. Eleasar ben Jakob giebt an: „Drei Propheten zogen mit ihnen aus dem Exil, der eine von diesen legte Zeugniß ab, daß die Thora assyrisch geschrieben werden darf".[16]) Der vierte, R. Levi: „Die Biblschrift heißt „assyrisch", אשורית weil sie (die Israeliten) dieselbe aus Assyrien mitbrachten;[17]) der fünfte, R. Jonathan aus Beth Gubrin (im 3. Jahrh.): „Assyrien hatte keine korrekte Sprache, aber eine korrekte Schrift; die alten Hebräer besaßen eine korrekte Sprache, aber keine korrekte Schrift; es wählten die Israeliten (im zweiten Staatsleben) die Schrift der Assyrer und die Sprache der alten Hebräer."[18]) Der sechste, Mar Sutra oder Mar Ukba: ‚Erst ertheilte man den Israeliten die Thora in der ibräischen Schrift und in der heiligen Sprache (hebr.), da

[1]) Jeruschalmi Megilla I. und das. Sote VII. [2]) Sanhedrin S. 21 b. Sebachim S. 62 b. Als Grund wird von Einem angegeben, weil sie, die Exulanten, aus Assyrien mitbrachten: Sanhedrin 22 a. שעלה עמהם מאשור und Jeruschalmi Megilla 1 10; nach einem Andern, weil ihre Gestalt die gradeste ist unter den Schriften שמאושרת בכתב, Sanhedrin S. 22 a. Tosephta das. Absch. 4. אשור wird hier = ישר „grade" zu nehmen sein, oder es heißt: „weil sie die berühmteste in der Schrift ist", was wohl besser für diese Angabe im Jeruschalmi Megilla 1. 10. paßt, wo es heißt למה נקרא שמו אשו וי שהוא מאושר בכתבי. Mehreres siehe in nächster Anmerkung. [3]) Mischna Megilla 1. 8; 2. 1; Jadaim 4. 5. Der Name „Arami", ארמי, bedeutet „Syrien"; ebenso die Benennung אשור „Aschur" in Ps. 83. 9. und Joma S. 10 a. אשור זו סילוק „Aschur d. i. Seleucia", ebenso Herodot III. 5. 6. 7. Demnach wären die Namen: „Aramäische Schrift" כתב ארמית, und „Assyrische Schrift", כתב אשורית, identisch, beide bezeichnen unsere hebräische Quadratschrift. Vergl. Kohut Aruch haschalom voce אשור. [4]) Sabbath S. 103 b. [5]) Siehe über deren Aussprüche weiter. [6]) Origenes zu Ezech. 9. 4 und Orig. Hexapla II. 94. edit. Montf. [7]) Hieronymus zu Ezech. 9. 4 und in Prologo Galeato. [8]) Dieselben nennen unsere Quadratschrift: „Schrift Esras", כתב עזרא. [9]) Sabbath S. 115 a. Sanhedrin S. 21 b. [10]) Sanhedrin S. 21. [11]) So nach der Erklärung Geigers in seiner Zeitschrift V. S. 115 nach Derenburg in Bezug auf Sabbath S. 104 מלבן לבוניה und Jeruschalmi Megilla 1. 6. אריח על גב לבינת; bekanntlich reicht die hebr. Quadratschrift bald über, bald unter der Linie als z. B. bei dem ל, dagegen steht die samaritanische Schrift ganz auf der Linie. [12]) Vergl. Uhlemann, Aegyptische Alterthümer II. 229, der Moses zum Erfinder der althebräischen Schrift macht. Vergl. Abtheilung I. Artikel „Schrift". [13]) Sanhedrin 21 b. und 22 a. Jeruschalmi Megilla 1. 10. S. 70 d. Nach der Bedeutung des Grundwortes רעץ zerschmettern, kritzeln, also eine Kritzelschrift. Lesen wir anstatt כתב רעץ, wie in vielen Ausgaben כתב דעץ mit Daleth, dann wäre Geigers Angabe der Bedeutung „spitze Strichschrift" richtiger, da דלץ im Talmud „stechen", „hineinstecken" bedeutet. [14]) Jeruschalmi Megilla 1. 10. Sanhedrin S. 21 b. ראוי היה שתנתן תורה על ידו — ואף על פי שלא נתנה תורה על ידו נשתנה הורה על ידו. [15]) Daselbst. [16]) Sebachim S. 62 a. שלשה כביאים עלו עמהן ואחד העיר להם על התורה שתכתב אשורית. [17]) Jeruschalmi Megilla 1. S. 70 d. [18]) Daselbst אשורי יש לו כתב ואין לו לשון ועברי יש לו לשון ואין לו כתב בחרו להם בתב אשורי ולשון עברי.

wurde sie in den Tagen Esras in der assyrischen Schrift und in der aramäischen Sprache (in aram. Uebersetzung) wiederholt. Später wählten sich die Israeliten die assyrische Schrift und die hebr. Sprache und ließen den Idioten (Samaritanern) die ibräische Schrift und die aramäische Sprache."[1]) Der siebente, R. Chasda fügt diesem erklärend hinzu: „Die Idioten, das sind Kuthäer (Samaritaner) und die ibräische Schrift ist die der Libonäer ליבונאי."[2]) Es war natürlich, daß diese Angaben, welche die Samaritaner zu den Besitzern der alten Schrift der Thora machten, auch Gegenerklärungen hervorriefen. Bekanntlich läßt Philo (s. d. A.), ob aus geschichtlicher Unkenntniß oder in Folge einer Tradition, schon Moses die hebräische Quadratschrift gebrauchen.[3]) Im 2. Jahrh. protestirte gegen obige Aussprüche der Patriarch R. Juda I. und erklärte: „Die Schrift der Zehngebote war die assyrische, an deren Stelle später wegen des Götzendienstes die Roezschrift kam, doch wurde sie in den Tagen Esras den Israeliten wieder zurückgegeben."[4]) Dieser hatte einen ältern Gewährsmann für seine Meinung, nämlich R. Elieser von Moda, derselbe behauptete, die Schrift wurde nie verändert, sie war von Anfang gleich die Aschurith-Schrift: dafür spreche die Gestalt des Wav, ו, einem Haken gleich, auch daß in 2 M. 27. 10. „Haken", „Wav", Wavim, ווים, heißt.[5]) Neuere Forscher fanden die Abstammung unserer Quadratschrift von der aramäischen, syrischen (im Talmud Assyrischen Schrift), die sich auf den palmyrenischen Inschriften vom 1—6. Jahrh. findet, bestätigt.[6]) IV. Die Buchstaben, Name, Aussprache, Gestalt, Verwechslung, Finalbuchstaben, Zahl, Aufeinanderfolge, Zusammensetzung, und weitere Verwendung. Die hebr. Benennung für Buchstaben ist אותיות[7]) auch, אותות[8]), Zeichen, Schriftzeichen, von der auch der Singular אות vorkommt.[9]) Doch haben wir auch da schon die Bezeichnung „Alphabet" אלפא ביתא[10]) oder אלפביתין[11]). Von den Namen der Buchstaben im Einzelnen kennt man: 1. Aleph, אלף pl. אלפין[12]); 2. Beth, בית[13]); 3. Gimmel, גימל[14]) pl. Gamlin גמלין[15]); 4. Daleth, דלית[16]), pl. Dalthin, דלתין[17]) 5. He, הי, [18]) oder הא[19]) pl. Hehin היהין[20]); 6. Wav ויו[21]) oder ואו[22]) pl. Wavin, וין[23]); 7. Sain זין pl. Sajnin, זיינין[24]); 8. Cheth חית[25]) pl. Chethin חיתין[26]); 9 Teth, טית[27]) pl. Thethin טיתון[28]); 10. Jud יוד[29]) pl. Judin, יודין[30]); 11. Kaph כף pl. Kaphin כפין[31]); 12. Lamed למד[32]); 13. Mem, מים[33]) pl. Memmin ממין[34]); 14. Samech, סמך[35]) pl Samechin סמכין[36]); 15. Ajin עין pl. Ajnin עיינין[37]); 16. Peh, פה (Midr. R 1. M. Absch. 1) oder פי pl. Pephin, פיפין[38]); 17. Zadi צדי[39]) pl. Zadin צדין[40]); 18. Kuph, קוף[41]); 19. Resch, ריש[42]) pl. Reschin רישין[43]); 20. Schin, שין[44]); 21. Thav תיו.[45]) Diese Aufeinanderfolge des Alphabets kommt schon im biblischen Schriftthum vor; die Klagelieder Jeremias Kap. 3 u. 4 die Psalmen 118 u. 145 haben das Alphabet in obiger Folge zum Anfang der Verse ihrer Dichtungen.[46]) Die Septuaginta setzt jedem Verse in Klgld. 3

[1]) Sanhedrin S. 21 b. בירדו להם לישראל כתב עברי ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמית. [2]) Daselbst, siehe oben darüber. [3]) Philo II. 84. [4]) Tosephta Sanhedrin Absch 4. Gem Sanhedrin S. 22 b. und Jeruschalmi Megilla 1. 10. [5]) Das. [6]) Siehe „Schrift" in Absch. I. [7]) Kidduschin S. 30 a; S. 71 a. שם בן ארבע אותיות Midr. rabba 4 Mos. Absch. 18 האותיות כפולות. [8]) Jeruschalmi Sanhedrin I. 9. Vergl. Kohut, Aruch voce אות. [9]) Daselbst. [10]) Midrasch zum Hohld. 1. 1. [11]) Das. zu Koheleth 10. 14 u. zu 7. 8. Vergl. Sachs, Religiöse Poesie der Juden S. 174. [12]) Sabbath S. 103 β. Megilla 24 β. [13]) Sabbath S. 103 β. [14]) Das. S. 104. [15]) Das. S. 103 β. [16]) Das. S. 104 a. [17]) Das. S. 103 β. [18]) Sota S. 17. Sabbath S. 103 β. [19]) Jerusch. Megilla I. 9. [20]) Sabbath S. 103 β. [21]) Kidduschin S. 66 β. [22]) Das. S. 30 a. [23]) Sabbath S. 103 β. Jerusch. Nasir I. [24]) Sabbath S. 103 β. [25]) Mischna Sabbath XII. 5. [26]) Sabbath S. 103 β. [27]) Maaser Scheni IV. 1. Baba Kama S. 55. [28]) Sabbath S. 103 β. [29]) Jerusch. Chagiga II. 1. [30]) Sabbath S. 103 β. [31]) Das. [32]) Jerusch. Jebamoth I. 6. [33]) Maaser Scheni IV. 11. [34]) Sabbath S. 103 β. [35]) Jerusch. Megilla IX. 1. [36]) Sabbath S. 103 β. [37]) Megilla S. 24 β. [38]) Sabbath S. 103 β. Jalkut zu 5 M. 6. 9. [39]) Sabbath S. 104 a. [40]) Das. S. 103 β. [41]) Mischna Maaser Scheni IV. 9 [42]) Maaser Scheni IV. 9. [43]) Sabbath S. 103 β. [44]) Menachoth S. 35 a. [45]) Maaser Scheni IV. 11. [46]) Sanhedrin S. 104 β. Midrasch zu Echa 2 mit

den ihm entsprechenden hebr. Buchstaben des Alphabets in griechischen Lettern vor. Die Namen in dieser Ordnung sind bis auf einige, welche der Eigenthümlichkeit des griechischen Sprachdialektes zuzuschreiben ist, dieselben wie im Talmud u. in der Massora. [1]) Die talmudischen Notizen über die Gestalt- und die Lautähnlichkeit der Buchstaben unter einander haben die Mahnung, sie nicht zu verwechseln. So wird vor Verwechslung des א mit עין, des ה mit ח gewarnt; es sollen die Bewohner von Chefa, Bethan u. Tibbon nicht zum Vorbeten zugelassen, weil sie diese Buchstaben verwechseln.[2]) Bei dem Buchstaben ב von dem Laut „B" soll beim Lesen des Schema zwischen den zwei Wörtern: עשב בשדך sorgfältig getrennt, ausgesprochen werden, damit die Laute der zwei „B" nicht in einander verschluckt werden.[3]) Mehr wegen der Gestaltähnlichkeit wird vor Verwechselung des ב mit כ, des ג mit צ[4]) des ד mit ר, des ה mit ח, des ו mit י, des נ mit ו oder ן, des ט mit פ; der Finalbuchstaben mit den andern und umgekehrt gewarnt.[5]) „Wenn, lautet eine andere Mahnung, du liest in 5. M. 6. 4 durch Verwechselung des ד mit ר statt אחד, Einer, אחר, Anderer [6]) und in 3. M. 22. 2 nicht ולא יחללו „nicht entweihen", sondern ילא יהללו „nicht loben" in 2. S. 2. 2. anstatt אין קדוש כה „Niemand ist heilig wie der Ewige" lesest אין קדוש בה, „nichts ist heilig an dem Ewigen", wahrlich du richtest Zerstörungen an.[7])" Die Gestalt des ה wird besonders als „offen" von der Seite.[8]) Von der Gestalt des Buchstaben ק ist bald der Strich in demselben bis oben geschlossen,[9]) bald getrennt von oben.[10]) Ein beliebtes Thema der Agadisten war die symbolische Deutung, über welche wir auf den Artikel „Schrift" verweisen. Ebenso bitten wir über die Zusammensetzungen des Alphabets dort und auch in dem Artikel „Text" nachzulesen. Viel wird über die 5 Finalbuchstaben ך ם ן ף ץ hin und her gesprochen. Dieselben werden bis auf die Zeit der Propheten, ja bis auf Moses hinaufgeführt [11]) sie werden in einer Umstellung zu der Benennung מנצפך umgebildet und als eine Zusammensetzung von מן „von" und צפך „deine Propheten", also „von deinen Propheten" als von ihnen herstammend" erklärt.[12]) In Bezug auf ihre Gestalt hießen diese „grade" פשוטין, während die andern „krumme", כפופין, genannt werden.[13]) Der Gebrauch derselben war in früherer Zeit nicht allgemein. So wird von den Jerusalemiten erzählt, daß sie ירשלמ, צפונ, תימנ schrieben, ohne die Finalen ם und ן anzuwenden.[14]) Die weitere Verwendung des Alphabets ist als Zahlzeichen, worüber wir, um jede Wiederholung zu vermeiden, auch da auf den Artikel „Zahl" verweisen. V. **Vokale, Accente, Dagesch, Chateph.** Ueber Vokale und Accente verweisen wir auf die Artikel: „Vokale" und „Tonzeichen". Von dem „Dagesch" und dem „Chateph" kommen zwar keine besondere Regeln vor, aber beide waren den Lehrern im Talmud bekannt. In Bezug auf die correkte Aussprache des Wortes אחד in 5. M. 6. 4 wird gemahnt, daß man nicht das ח in diesem Wort gleich einem ח mit einem „Chateph" verschlucke und das ד scharf wie mit einem „Dagesch" ausspreche.[15]) VI. **Gebrauch der Buchstaben.** Auch von dem Gebrauch der einzelnen Buchstaben wird auf mehreren Stellen gesprochen. Das א vertritt oft

---

der Angabe warum das נ in Ps. 145 fehle und warum in Spr. Sal. 31 und in Klgld. 3 u. 4 das פ dem ע vorangehe.

[1]) Ueber die Eigenthümlichkeit der Aussprache der einzelnen Buchstaben in der Septuaginta siehe: Frankl, Vorstudien zur Septuaginta S. 100—110. [2]) Jeruschalmi Berachoth II. 4; Gemara Babli Megilla S. 24 β. שהן קורין לאלפין עיינין להיהן חיתן. Vergl. Berachoth S. 24 a wo dasselbe vom Lehrhause des R. Elieser ben Jakob berichtet; ferner Erubin S. 53 β., wo diese Unterscheidung rühmlich hervorgehoben wird als: מעברין von מאברין. [3]) Berachoth S. 15 β. [4]) Sabbath S. 103 β. So wird עצור für עגור; גחך für צחך gehalten oft übersetzt. [5]) Sabbath S. 103 β. כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עינין ועינין אלפין ביתין כפין u. s. w [6]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 12. [7]) Sabbath S. 103 a. [8]) Midr. r. 1 M. Absch. 12. [9]) Baba bathra S 166 β. [10]) Maaser scheni IV. 9; Sabbath 104. [11]) Sabbath S. 103 β. u. 104 a. ebenso in Megilla S. 2 β. [12]) Das. Jerusch. Megilla 1. 1. [13]) Das. u. m. andere Stellen. [14]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 12. Siehe Mehreres S. 379 in Beth Talmud von Weiss Jahrg. II. [15]) Jerusch. Berachoth II. 1 u. Jalkut zu 5 M. 6. 4. ובלבד שידגיש בדלת ושלא יחטוף החית. Vergl. Berachoth S. 13 β in Raschi daselbst und Raschi zu 2 M. 22. 19, wo das Schma „Chatoph" heißt.

die Verdoppelung des ihm folgenden Buchstaben als z. B. in dem Worte מאדך in 5. M. 6 anstatt מדדך[1]); oder es steht für das ע als z. B. כאור (Amos 8. 8) anstatt כעור[2]); Das ב findet man oft anstatt פ als z. B. בקר für פקר in Ps. 48. 37. Das ה ist als bestimmender Artikel הא הידיעה in הקרוע[3]) המשיח[4]) gekannt; ebenso spricht man an mehreren Stellen vom ה finale oder ה locale mit Hinweisung auf אילמה, מצרימה, מדברה anstatt מדבר מצרים אלם[5]) Das ו wird in jeden seinen grammatikalischen Gebrauch gekannt als ו conj. ו conversivum u. a. m.[6]) das מ als Partikel מן „von" in der Bedeutung eines Theils als z. B. מראשית in 5. M. 26. 2; מורעך[7]) u. a. m. VII. Nomen, Genus, Nummerus, Status construktus. Auch in Bezug auf den Nomen u. dessen Bedeutung kennt schon das talmudische Schriftthum eine Menge von ungleichen Ausdrücken, die eine Bedeutung haben, einen Gegenstand oder eine Person bezeichnen. Es ist dies die Klasse der Synonymen, die daselbst aufgezählt werden, wo zugleich die Nüancirung in der Verschiedenheit des Ausdruckes u. dessen Gebrauch jedesmal angegeben ist. Wir haben dieselben in dem Artikel „Worterklärung" mit der Angabe ihrer Bedeutung aufgezählt u. wollen sie hier nicht wiederholen. Mit Nachdruck wird auf das Genus in der Deutung der Nomina hingewiesen, um dadurch gewisse Folgerungen der Halacha zu rechtfertigen. So wird in dem Vers 3. M. 7. 20 das Wort נפש am Anfang und Ende als masculin bezeichnet, erkannt und das in der Mitte desselben וטומאתו עליו nicht mehr auf נפש sich beziehend erklärt, um daraus zu folgern הכתוב מדבר בטומאת הגוף[8]); R. Jochanan gebraucht in dem Unterricht seines Sohnes den Ausdruck רחלים in der Maskulinform; R. Issi hört dies und macht ihn darauf aufmerksam, daß er nach dem Gebrauch im Neuhebräischen רחלות (in der Feminalform ות sagen sollte, worauf ihn R. Jochanan auf 1. M. 32. 15 רחלים מאתים hinweist.[9]) Man kennt Wörter, die auch in der Schrift bald masculin, bald femin. vorkommen als z. B. דרך in 2 M. 18. 20 und 5 M. 28. 7;[10]) ebenso Ausdrücke als z. B. שדה u. a. m. die in der Schrift 3. M. 27. 21 männlich bezeichnet sind, aber im Neuhebräischen als weiblich gelten.[11]) In Bezug auf die Zahl, nummerus, wird bemerkt, daß bei Nomina collektiva die Singularform als Plural genommen werden kann, als z. B. שער in 3. M. 13. 3., wo erklärt wird מיעט שער שתישערות[12]) ebenso daselbst in Bezug auf 3. M. 27. 11. ובהמות הרבה קרוים בהמה. In der Angabe des Status Construktus wird bemerkt, daß das erste Nomen das eigentliche ist, zu dessen Erklärung das andere da ist. So in גחלי אש.[13]) VIII. Das Verbum, Wiederholung, Zeit u. Form. Das Verbum als Ausdruck der Thätigkeit ist in allen Formen gekannt. Die Wiederholung oder Verdoppelung des Verbs als z. B. השב תשיבם 5 M. 22. 1; שלח תשלח u. הוכח תוכיח wird als eine Verstärkung der durch dieselbe bezeichnete Thätigkeit erklärt אפילו מאה פעמים oder אפילו ד' וה' פעמים.[14]) Richtig wird in der Angabe der Worterklärung das Aktivum vom Passivum geschieden, indem beim Aktivum die handelnde Person, aber beim Passivum mehr die That an sich als Objekt in Betracht gezogen wird. So wird das Passivum לא יאכל als Verbot jedes Genusses gedeutet[15]) ebenso ישלם 2. M. 22. 4., daß die Zahlung auch durch Zwang zu erfolgen habe,[16]) Mehreres siehe: „Worterklärung."

---

[1]) Berachoth S. 45 β בכל מדה ומדה שהוא מודד לך. [2]) B. K. S. 84 Midr. rabba 1 M. Absch. 22. [3]) Cholin S. 134 β. [4]) Horajoth S. 12 a. [5]) Jebamoth S. 13 β, daselbst in Jeruschalmi I. 6; Midr. rabba 1 M. Absch 3. 65. 86. Vergl. Raschi zu 1 M. 32. 4. Die Regel des R. Nechemja lautet darüber: „Jedes Wort, das ein ל zu Anfang haben sollte, hat dafür ein ה zuletzt." כל דבר שצריך למד בתחילה ניתן לו הא בסופו. [6]) Siehe: „Exegese". Hierzu Malbin in der Vorrede zu seiner Sifra-Ausgabe. [7]) Sanhedrin S. 64 β. [8]) Sebachim S. 43 β. Vergl. Sifra zur Stelle. [9]) Cholin S. 137 β. Vergl. Mischna Kilaim 1. 1. und Gemara Sabbath S. 5 a wo dieses Wort als Maskulin behandelt wird. [10]) Kidduschin S. 2 β. [11]) Sifra zu 3 M. 28. 7. Baba Kama S. 109 Erach 1—1 in S. 25. [12]) Sifra zu 3 M. 13. 3. [13]) Pesachim S. 75 β. Sifra zur Stelle 3 M. [14]) Baba mezia S. 30 β. Baba Kama S. 85 המצא תמצא oder in Baba bathra S. 111 β נתן תתן u. a. m. Siehe „Worterklärung". [15]) Pesachim S. 21 β. איסור הנאה. [16]) Baba Kama S. 7 a. שלם בעל כרחו. Vergl. Chagiga 2 den Unterschied zwischen Jireh יראה u. Jiraeh יראה.

J.

Jesus Sohn Sirach[1]) oder Jesus Sohn Seirach, der Jerusalemite[2]), vollständiger: JesusSohn Sirach Eleasar Ἰησους υἱος Σιραχ Ελεαζαρ[3]) hebr. Jeschua ben Sira, ישוע בן סירא[4]) oder kurzweg: Ben Sira, בן סירא[5]) auch Bar Sira בר סירה,[6]) Gelehrter Spruchdichter, (192 v.) Verfasser der vielgelesenen und im Alterthum sehr beliebten apokryphischen Spruchsammlung: „Weisheit (Weisheitssprüche) Jesus, des Sohnes Sirachs", die ursprünglich hebräisch abgefaßt war, aber später von seinem Enkel in Alexandrien griechisch übersetzt wurde. Von seinem Leben ist nur wenig bekannt. Sein Enkel erzählt von ihm in dem Vorbericht zu seiner griechischen Uebersetzung, daß er sich lange dem Studium des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Schriften unserer Vorfahren hingegeben und darin eine große Geschicklichkeit erlangt hatte. Nach seiner eigenen Angabe war er ein Jerusalemite, der von Jugend auf eifrig nach Weisheit strebte.[7]) „Als ich noch jung war, sagte er, ehe ich auf Reisen ging, flehte ich um die Weisheit öffentlich in meinem Gebete, im Tempel bat ich um sie, und bis an mein Ende will ich sie suchen."[8]) Diese Kenntnisse erweiterten sich bei ihm durch seine Reisen nach fernen Ländern.[9]) Den Grund seines eifrigen Forschens gibt er an. „Meine Seele kämpfte in mir, und ich untersuchte mein Thun. Ich streckte meine Hände zur Höhe empor, und trauerte über die Verirrungen meiner Seele. Ich richtete meinen Sinn auf sie (die Weisheit) und nahm sogleich an Verstand zu; ich fand sie in ihrer Reinheit, darum werde ich auch nie verlassen werden. Mein Inneres wurde heftig bewegt von dem Verlangen nach ihr, darum erwarb ich mir einen köstlichen Schatz."[10]) Auf seinen Reisen kam er in Folge einer Verleumdung bei einem Könige in große Gefahr. Ueber die Rettung aus derselben verfaßte er das Loblied in Sirach Kap. 51. 1—12. Die Verirrungen seiner Seele, die er später so sehr betrauerte, waren wohl keine andere als die des Hellenismus seiner Zeit, der zum Abfall vom Gesetze aufforderte. Um seine Zeitgenossen über denselben aufzuklären und vor dessen Verirrungen zu schützen, drängte es ihn zur Abfassung eines Sittenbuches auf Grund der jüdischen Weisheit, das das Leben nach dem Gesetze fördern sollte.[11]) In demselben lernen wir ihn als einen denkenden und in der jüdischen Literatur sehr bewanderten Mann kennen. Er hat den Weltlauf, die Sitten u. die Schicksale der Menschen genau beobachtet und darnach die Sitten- u. die Weisheitssprüche gedichtet, deren Gedankenfülle und tiefreligiöser Gehalt uns mit Achtung erfüllen. In denselben bekennt er sich zur Mittelpartei zwischen den Hellenisten u. den Chassidäern seiner Zeit, der Partei der Gerechten (Zaddikim s. d. A.); er schildert mit Vorliebe die Schriftgelehrten, Sopherim (s. d. A.),[12]) und gedenkt ehrend des Hohenpriesters Simon II., des Gerechten (s. d. A.), des Hauptes der Partei der Gerechten (Zaddikim, s. d. A.). Ueber das Hauptziel der in seinem Buche niedergelegten Lehren sagt er: „Alles dies gilt vom Buche des Bundes des höchsten Gottes, vom Gesetz, das Moses anbefohlen, als Besitz den Gemeinden Jakobs."[13]) Dem Hellenismus sollte nur soweit nachgegeben werden, soweit dies sich mit dem jüdischen Gesetz vereinigte. Mehreres darüber bringen wir in der Besprechung seiner Schrift, zu der wir jetzt übergehen. I. Name, Original u. Uebersetzung. Der Name oder der

---

[1]) Nach der lateinischen Uebersetzung des Sirachbuches in der Vulgata [2]) In dem griech. Sirachbuch 50. 27, wo er sich selbst so nennt. [3]) Daselbst in dem alexandrinischen Text, wo dieser Zusatz sich befindet. [4]) In der Peschita, wo der Zusatz: בר שמעון אסירא vorkommt, der ihn zum „Sohne des Priesters Simon" macht, wovon sich sonst keine Andeutung mehr findet. Daß er „Jehoschua," Josua, hieß, findet sich nirgends im talmudischen Schriftthume, wenn wir nicht „Jeschua" eine Abkürzung von „Jehoschua" halten. [5]) Im Talmud an mehreren Stellen, siehe weiter. [6]) Jeruschalmi Chagiga Absch. 2. S. 77. Midr. rabba 1 M. Absch. 10. [7]) Sirach 50. 27. [8]) Das. 51. 13–17. [9]) Das. 31. 9—11. [10]) Sirach 51. 19—22. [11]) Vorbericht zum griech. Sirach von seinem Enkel. [12]) Sirach 38. 24. [13]) Das. 24. 22.

Titel dieser Schrift war ursprünglich „Meschalim" משלים,[1]) aram.: Mathla, מתלא, Sprüche,[2]) sonst auch: „Sepher Ben Sira", Buch des Ben Sira, ספר בן סירא,[3]) aram. ספרא דבן סירא,[4]) sonst wird sie auch kurzweg unter dem Namen: „Ben Sira", בן סירא,[5]) aram. „Bar Sira," בר סירה[6]) zitirt. Dagegen lautet derselbe in den Uebersetzungen desselben anders. Die griechische Uebersetzung, die von seinem Enkel in Alexandrien angefertigt wurde, nennt es: „Weisheit Jesus, des Sohnes Sirachs," *Σοφία Ἰησοῦς υἱοῦ Σειρὰχ*; die lateinische in der Vulgata „Ecclesiasticus" d. i. kirchliches Vorlesebuch und die syrische in der Peschito: הא כתבא חכמתא דבר אסירא „Die Schrift der Weisheit des Sirachsohnes." Eine Ausgleichung zwischen den zwei Haupttiteln, dem im Talmud und dem in der griechischen Uebersetzung, könnte vielleicht durch die Deutung des griechischen „Weisheit" *σοφία*, im Sinne von „Weisheitssprüche" gegeben werden. Dieses Buch war in hebr. Sprache abgefaßt,[7]) in der es noch den Lehrern im Talmud, die daraus zitiren, vorgelegen,[8]) und das noch Hieronymus gekannt hat.[9]) Eine griechische Uebersetzung davon wurde, wie schon erwähnt, etwa 50 J. später von dem Enkel des Verfassers in Alexandrien abgefaßt, der wir die Erhaltung dieser Schrift, da das Original in hebr. Sprache verloren gegangen, zu verdanken haben. II. Zeit der Abfassung u. der Uebersetzung. Zur genaueren Angabe der Zeit der Abfassung des Sirachbuches haben wir im Buch drei Anhaltspunkte: a. die Stelle im Vorwort des griech. Sirachbuches, wo der Uebersetzer den Verfasser „mein Großvater", *ὁ πάππος μοὺ*[10]) nennt, er selbst war demnach ein Enkel desselben; b. die Schilderung des Hohenpriesters Simons, Sohnes Onias in K. 50. 1—26; c. die Angaben in Kap. 32. 33. u. 36. 17—12 daß das Volk unter fremdem Druck lebte, sowie in K. 32. 12—18, wo der Verfasser hofft, das göttl. Strafgericht werde über die Dränger hineinbrechen, auch in K. 48. 10. 11, daß das Volk der verheißenen Zukunft theilhaftig werden wird. In Bezug auf die Angabe ad a fügen wir noch die Notiz in dem schon genannten Vorwort hinzu, wo der Uebersetzer, Enkel des Verfassers, im 38. J. unter dem König Evergetes nach Aegypten gekommen ist. Unter Evergetes haben wir, wie dies weiter nachgewiesen wird, Evergetes II. Physkon, der von 170 bis 116 v. regierte, zu verstehen. Das 38. Jahr der Ankunft des Uebersetzers nach Aegypten im 38. J. der Regierung war demnach im J. 132 v. Nun war der Uebersetzer ein Enkel unseres Sirachs, also zwei Geschlechter nach ihm. Setzen wir die Zeit derselben auf 60 J. an, so ergiebt dies die Zeit des Verfassers auf das Jahr 192. Dasselbe geht auch aus der obigen zweiten Angabe hervor. Die Schilderung des Hohenpriesters Simon Sohn Onias ist nach unserm Nachweis im Artikel „Simon der Gerechte" kein anderer als Simon II. der 219—199 regierte. Als der Verfasser obige Schilderung von Simon Sohn Onias niederschrieb, war derselbe schon todt,[11]) aber der chronologische Abschluß in der Vorführung der bedeutendsten Persönlichkeiten u. die lebendige Zeichnung des Letzten, die auf eigener Anschauung beruht, lassen den Schluß zu, daß der Verfasser den Hohenpriester Simon II. noch gekannt; also im J. 192, wie oben, gelebt u. sein Buch geschrieben haben kann. Befestigt werden wir in dieser Annahme durch die erwähnten Stellen in Sirach, die wir in der Angabe ad c. nannten, von der Bedrückung der Juden und deren Hoffnung auf Befreiung, die auf die Zeit unter Antiochus III (224—187) paßt, also für das J. 192 spricht. Geringere Schwierigkeiten macht uns die Zeit des

---

[1]) Gleich dem bibl. Buche: „Sprüche Salomos", Mischle Schelomo", dem es nachgebildet ist. Siehe weiter Unter diesem Namen wird es noch im Midrasch oft zitirt Tanchuma p. 69 a. Hieronymus in der Vorrede zu den Sprüchen, wo es „Parabolae" = משלים heißt. [2]) So in Pesachim S. 113 β. und Midrasch rabba an mehreren Stellen. Siehe weiter. [3]) Jebamoth S. 63 β. Kethuboth S. 110 β. Sanhedrin S. 100 β. [4]) Jerusch. Berachoth VII. 1. das. Nasir V. 3. [5]) Derech erez gegen Ende. [6]) Berachoth S. 48 a. [7]) Nach dem Vorwort zur griechischen Uebersetzung. [8]) Siehe weiter. [9]) In der Vorrede zu den Spr. Sal. [10]) Dieser griechischer Ausdruck bedeutet gewöhnlich „Großvater", nur in Fällen, wo der Inhalt anders ergeben würde, kann er auch „Urahn" bezeichnen. [11]) Sirach 50. 1.

Uebersetzers zu bestimmen. Die entscheidende Notiz hierzu ist die schon oben genannte aus dem Vorwort zur griech. Uebersetzung, wo er das 38. J. der Regierung des Evergetes für seine Ankunft in Aegypten angiebt. Nun gab es zwei Evergetes, von denen der eine 25 J. (247—222) und der andere, bekannt unter dem Namen Physkon (Dickbauch) 29 J. (145—116) regierte, die Regierung des zweiten begann somit schon während der Regierungszeit des Erstern. Es geschah dies auf folgende Weise. Eifersüchtig auf seinen älteren Bruder warf er sich durch Empörung in Alexandrien zum König auf, doch kam es im J. 170 v. zum Vergleich, daß beide Brüder gemeinschaftlich regierten. Später im Jahre 145 wurde indeß das Reich zur Ausgleichung eines Streites unter beide Brüder getheilt. Rechnen wir die Jahre von 170 bis 145—116, so regierte Evergetes Physkon gegen 50 J., dagegen Ersterer nur 20 J. Die Zeitangabe vom 38. J. des Evergetes paßt daher nur für Evergetes II, genannt Physkon. Die griech. Uebersetzung des Sirachbuches geschah somit unter der Regierung Evergetes II. (145—1:6) Der Zweck der Uebersetzung war, dieses Buch den griechischredenden Juden zugänglich zu machen, um sie in ihrer Lernbegierde und ihrem Eifer für das Gesetz zu unterstützen.[1]) III. Form, Inhalt und Tendenz. Das Sirachbuch, wie es uns heute vorliegt, hat keinen fortlaufenden Zusammenhang, es ist daher nicht als nach einem Plane und aus einen Guß angefertigt anzusehen. Man hat verschiedene Eintheilungen desselben versucht; klar ist, daß diese Schrift allmählich aus dem Leben des Verfassers herauswuchs, wo er bald dies bald jenes niederschrieb, bis er zuletzt das so Aufgezeichnete zusammenstellte. Im Allgemeinen bemerken wir folgende Theile: Kap. 1—16. 21; K. 16. 22—23. 27; K. 24. 1—30; K. 33 12—36 1. 16; K. 30, 25—27; K. 30. 28; K. 33 11; K. 36. 16—22; 36. 23. 39 11; K. 39 12—42. 14; K. 42. 15.—50. 26. Es folgt der Schluß K. 50. 27—21. Der Anhang K. 51. Achtet man nicht auf die strenge Ideenverbindung, so könnte man mit Andern drei Theile unterscheiden: a Kap. 1—23 b. K. 24—24. 14; c. K. 42. 15—50. 24. Den Inhalt desselben geben wir erst nach den einzeln Kapiteln an. Es spricht in Kap. 1. über die Weisheit, ihren Ursprung und die Mittel zu deren Erwerb; K. 2. Bedingungen der Gottesverehrung; K. 3. die Elternverehrung und die Bescheidenheit im Leben und Streben; K. 4. die Barmherzigkeit, die Weisheit in ihren praktischen Folgen 2c.; K. 5. Reichthum Ehre und Freundschaft; K. 6. Werth derselben, Umgang mit Freunden und das Streben nach Weisheit; K. 7. Verschiedene Lehren für das religiöse und weltliche Leben; K. 8. u. 9. Verhalten gegen Andere, Wahl der Umgebung mit einer Reihe von Umgangsregeln; K. 10. Gegen Stolz und Hochmuth mit Mahnungen zur Thätigkeit; K. 11. die Weisheit und die äußeren Glücksgüter; K. 12. Die Vorsicht im Wohlthun, Feinde und falsche Freunde; K. 13. Verhalten gegen Vornehme und Reiche; K. 14 Gebrauch von den zeitlichen Gütern, die Wohlthaten der Weisheit; Kap. 15. Lob der Weisheit, die menschliche Willensfreiheit; K. 16. Gute und gottlose Kinder, erstere ein Segen, letztere gehen unter, die Lehren der Weisheit; K. 17. Der Mensch, eine Schöpfung der göttl. Weisheit und Barmherzigkeit, seine Bestimmung, K. 18. Gottes Macht und Weisheit gegenüber der menschlichen, Mahnung zur frühen Besserung; K. 19 Mäßigkeit, Verschwiegenheit und Aufrichtigkeit; K. 20. Der Weise und der Thor in ihren Werken; K. 21. Die Sünde und ihre Folgen, der Weise und der Thor; K. 22. Lebens-, Tugend- und Anstandslehren; K. 23. Gebrauch des Sprechens, Keuschheits- und Anstandslehren; K. 24. Die Weisheit, ihr Ursprung, ihre Stätte, ihr Wesen und ihre Aufgaben; K. 25. Wünschens- und hoffenswerthe Gegenstände, das böse Weib; K. 26. Unterschied zwischen einem guten und einem bösen Weibe; K. 27. Verschiedene Lehren der Lebensweisheit; K. 28. Rachsucht, Zorn Hader und Mißbrauch der Rede; K. 29. Darlehn, Bürgschaft und die Benutzung

[1]) Im Vorwort und Ende.

der Gastfreundschaft; K. 30. Kinderzucht, Gesundheit, Unabhängigkeit und die Behandlung des Sklaven; K. 31. Träume, Erfahrung, Gottesfurcht und Opfer; K. 32. Opfer und Gebet; K. 33. Gebete gegen die Feinde und Unterdrücker; K. 34. Den Reichthum und seinen Gebrauch, Gastmähler in Anstand und Mäßigkeit; K. 35. Fernere Regeln hierzu, von den Vorstehern der Gastmähler; K. 36. Mahnung zur Gottesfurcht, unsere Abhängigkeit von Gott, Gebet für das unterdrückte Israel, andere Lehren; K. 37. Vorsicht in der Freundschaft, in der Benutzung fremden Rathes und in dem Genusse von Speise und Trank; K. 38. Den Kranken, den Arzt, die Arzeneikunst, Trauer um den Todten, und Regeln zur Erlangung der Weisheit; K. 39. Den Erwerb und den Segen der Weisheit das Lob Gottes aus seinen Werken; K. 40. Das Menschenleben voll Mühe u. Plage, siebenfach bei dem Sünder, Lehren zur Abhülfe; K. 41. Nicht den Tod zu fürchten, sondern zu streben, einen guten Namen zulassen, die rechte Scham, ein Mittel dazu; K. 42. Die rechte Scham, Sorgfalt, häusliche Sorge, Gottes Weisheit in der Schöpfung; K. 43. Gottes Allmacht und Weisheit in den Werken der Natur, unsere Bewunderung und Lobpreisung; schöne Naturschilderung K. 44. Biblische Vorbilder für unser Leben. Henoch, Noa, Abraham, Isaak u. Jakob; K. 45. Fortsetzung: Moses, Ahron und Pinehas; K. 46. Josua, Kaleb, die Richter und Samuel; K. 47. David, Salomo, Rehabeam und Jerobiam; K. 48. Elia, Elisa, Hiskia und Jesaia; K. 49. Josia, Jeremia, Ezechiel, die zwölf Propheten, Serubabel, Nehemia und Josua, Sohn Jozadaks; K. 50. Hoherpriester Simon, das Priesterthum, Schluß des Werkes; K. 51. Nachwort. Dankpsalm über seine Rettung aus vielen Gefahren. Dieser Inhalt zeigt eine reiche Fülle von Lebenserfahrung: fast alle Lebensverhältnisse sind hier berührt, die höchsten und die niedrigsten, die geistigen und die leiblichen, die nationalen und fremden. Hierzu kommt ein wissenschaftliches Nachdenken, begleitet von einer freien Reflexion und guter Weltbildung, die griechischen Einfluß bekundet. Wir heben besonders die liebevolle Naturbetrachtung in Kap. 52. 15 ff. hervor mit der Begeisterung für den Stand des Arztes [1]) wo er auch der Ackerbauer, der Arbeiter, der Handwerker, der Baumeister und der Künstler liebend gedenkt.[2]) Einen tiefern Einblick in die darin behandelten philosophischen und ethischen Themen gewinnen wir, wenn wir seine schon oben genannte Parteistellung mit in Betracht ziehen und das ganze Sirachbuch als eine Tendenzschrift für die Partei der Zaddikim (s. d. A.) gegen die Hellenisten und der Chassidäer, wie wir dasselbe in dem Artikel „Zaddikim" Abth. II. dieser Realencyclopädie bezeichnet haben, annehmen. Der Hellenismus in seiner dem Judenthume entgegengesetzten Lebensrichtung, wie er durch die Tobiaden (s. d. A.) in Palästina zur Herrschaft gelangte[3]), rief die extreme Partei der Chassidäer (s. d. A.) hervor, die im Gegensatz zu den Hellenisten die Abkehr vom Leben, den vollen Ascetismus sich zur Aufgabe machten. Gegen beide trat Jesus Sirach in seinem Buche polemisirend auf und bezeichnete die Mittelrichtung, die der Zaddikim (der Gerechten), als die einzige heilbringende und ächt jüdischreligiöse. So schildert er die Partei der Chassidäer, der Ueberfrommen, als Asceten, die sich jede Freude versagen und dieselbe bei Andern zu stören suchen,[4]) aber bei ihrer übertriebenen Frömmigkeit einen bösen Kern im Herzen tragen;[5]) sie stellen Alles Gott anheim und erklären jedes Eingreifen von Seiten des Menschen als eine Anmaßung.[6]) Gegen sie war seine Lehre: „Mein Kind, thue dir wohl, so gut dus kannst und bringe Gott würdige Opfer dar . . . Entziehe dich keinem frohen Tage, und kein Theil des Guten, wonach du strebst, müsse ungenossen vorübergehen . . . Gieb und nimm und ergötze deine Seele."[7]) Gegen die Lehre der Chassidäer, die Selbstthätigkeit des Menschen zu seiner Rettung als eine Anmaßung und ein Eingreifen in die Werke der

---

[1]) Das. 38. 1—15. [2]) Das. 12. 11. u. a. Stellen. [3]) Siehe: „Hellenisten." [4]) Das. 14. 11; 30. 21; 34. 31; 35. 3. [5]) Das. 19. 23; 31. 25. [6]) Das. K. 38. [7]) Das. 16. 11—17.

göttl. Vorsehung zu verdammen, war seine Mahnung: „Mein Kind verzage nicht in der Krankheit, sondern bete zum Herrn, so wird er dich gesund machen. Aber verstatte auch dem Arzte den Zutritt, denn auch ihn hat der Herr geschaffen. Es kann die Zeit sein, wo du aus seinen Händen die Gesundheit empfangest."[1]) „Der Herr läßt die Arzenei aus der Erde wachsen, und der Vernünftige verschmäht sie nicht."[2]) Gegen die Partei der Hellenisten sind seine Angriffe noch viel schärfer. Er schildert ihr wollustiges Leben ihre Entsittlichung u. Entartung des Ehelebens, spricht von den Tänzerinnen beim Mahle und den Buhldirnen,[3]) von Schwelgerei,[4]) Bestechlichkeit,[5]) Verrath, Verläumdung und Betrug,[6]), u. a. m. und bricht in den Ausruf aus: „Schäme dich nicht des Gesetzes und des Bundes, nicht des verdammenden Urtheils gegen die Gottlosen!"[7]) ferner: „Wehe euch, ihr Gottlosen, die ihr das Gesetz des Höchsten verlasset!"[8]) Seine ganze Unmuth gegen diese Richtung schüttet er in einem Gebete aus: „Herr, Vater und Gott meines Lebens! Lüsternheit der Augen gieb mir nicht, u. die Lust wehre von mir ab, des Fleisches Lust möge mich nicht erfassen, u. schamlosem Sinne überliefere mich nicht."[9]) In mehreren Themen bezeichnet er klar den positiven Standpunkt seiner Partei, der Zaddikim, den er Andern als den richtigen einzunehmen empfiehlt. Wir haben von denselben im Artikel „Zaddikim" ausführlich gebracht: 1. das Gesetz u. die Weisheit; 2. Israel u. die Heiden; 3. die menschliche Willensfreiheit; 4. die göttliche Vorherbestimmung; 5. die Sünde; 6. die Lebensgenüsse u. das Wohlleben; 7. von Kultus, Opfer, Gebet; 8. über Tod u. Unsterblichkeit. Wir haben hier noch über: a. die Weisheit u. b. die Forschung nachzutragen: a. die Weisheit. Im Gegensatz zur Lehre der Alexandriner von der Weisheit,[10]) welche dieselbe mit dem Logos identifizirt, als ein Ausfluß von Gott, für ein persönliches Wesen hält, erklärt Sirach die Weisheit gleich den andern Wesen der Schöpfung als durch Gott geschaffen. „Die Weisheit, heißt es hier, ist von dem Herrn und ist bei ihm in Ewigkeit . . . Vor allen Dingen wurde sie geschaffen . . ., er hat sie erschaffen und erkannt und zu Ende gezählt, ausgegossen über alle seine Werke".[11]) Auf einer andern Stelle ist die Weisheit das Mose geoffenbarte Gesetz. Seine Worte darüber: „Eine Wohnung wies er mir an und sprach: „In Jakob schlage dein Zelt auf u. Israel sei dein Erbtheil;"[12]) ferner: „Alles dies gewährt das Buch des Bundes mit Gott, dem Höchsten, das Gesetz, das Mose geboten zum Erbtheil für die Gemeinde Jacobs."[13]) Diese Lehre Sirachs von der Weisheit hat in den Kreis der Volks- und Gesetzeslehre ihre Aufnahme gefunden, wir verweisen darüber auf den Artikel „Weisheit" in Abth. I. dieser Real-Encyclopädie. b. Die freie Forschung. So sehr er der Verbreitung von Erkenntniß das Wort redet, so mahnt er doch von zwecklosen Grübeleien ab und spricht von den Grenzen der menschlichen Vernunft, über die der Mensch nicht hinaus kann. Er sagt: „Trachte nicht nach Dingen, die dir zu schwer sind, und forsche nicht nach dem, was über deine Kräfte geht. Was dir aufgetragen ist, danach richte deinen Sinn, denn es frommt nicht, das Verborgene zu erspähen. Denn Viele hat schon ihre hohe Einbildung irre geführt und der vermessene Dünkel um den Verstand gebracht."[14]) Diese und ähnliche Lehren waren gegen die Mystiker und Alexandriner gerichtet, die weit über die Grenzen der menschlichen Vernunft ihre Grübeleien erstreckten. IV. Werth und Würdigung, Apokrypherklärung, Nichtbeachtung derselben. Ueber den Werth und die Würdigung dieser Spruchsammlung erscheint Sirachs Ausspruch nicht ohne Bedeutung. Derselbe lautet: „Wie einer, der

---

1) K. 38. 9–14. 2) Das. V. 4. 3) Das. 7. 6; 9. 1; 25. 2; 33. 16; 36. 9. 4) Das. 34. 12; 25 ff.; 35. 7. 5) Das. 8. 14; 40. 12. 6) Das. 37. 1; 7. 1 ff.; 28. 12 ff.; 27. 1 ff.; 51. 2 ff. 7) Das. 42. 2. 8) Das. 41. 8. vergl. 23. 3; 7. 23; 42. 9. 9) Das. 23. 4. 10) Siehe: „Religionsphilosophie". 11) Sirach 1. 1—9. 12) Das. 13) Das. 14. 22. Die hiervon abweichenden Verse im Kap. 24 hat schon Gefröer richtig erkannt, daß dieselben nicht von Sirach herrühren. Gefr. S. 37—8. 14) Das. 3. 20—24.

hinter den Winzern Nachlese hält, habe ich mich aufgemacht und mit dem Segen des Herrn meine Kelter, wie ein Winzer angefüllt. Erkennet, daß ich nicht allein für mich gearbeitet habe, sondern für alle, die nach Bildung trachten."[1]) Sirach nennt hier seine Spruchsammlung in Betracht des ihr vorausgegangenen jüdischen Schriftthums eine Nachlese hinter den Winzern; er konnte nicht bescheidener den Werth seiner Arbeit angeben. Sehen wir von dem Verhältniß dieser Schrift zu dem älteren Schriftthum der Juden ab und betrachten dieselbe an sich, so erhöht sich der Werth derselben ganz bedeutend. Die Sirachspruchsammlung ist ein Schatz ethischer Lehren, welche einen schönen Beitrag zur Ethik des Judenthums bildet. So wurde sie von den bedeutendsten jüdischen Volks- u. Gesetzeslehrern hochgeschätzt, die oft aus ihr in ihren Volksvorträgen u. sonstigen Lehrsätzen zitirten. Es waren: Simon b. Schetach (gegen 90 v.)[2]) Rabh[3]); R. Jochanan[4]); R. Elasar[5]); Rabba b. Mari u. a. Die Anführung dieser Zitate oder die Hinweisung auf dieselben geschieht meistens in der Form, wie diese bei Anführung von Bibelstellen üblich ist, so daß man die Verse aus Sirach denen der bibl. Bücher gleichachtete.[7]) Aus einem Zitat scheint sogar hervorzugehen, daß man das Buch Sirach zu den Hagiographen, כתובים, rechnete.[8]) Wie sehr dieses Buch gelesen wurde u. wie hoch man es würdigte, beweisen die verschiedenen Uebersetzungen desselben. Die babyl. Juden hatten eine aramäische Uebersetzung, da ihre meisten Zitate aus Sirach in aramäischer Sprache sind.[9]) Für die griechischredenden Juden wurde eine griechische Uebersetzung (s. oben) angefertigt. Später gab es vom Sirach auch lateinische und syrische Uebersetzungen. In der christlichen Kirche wurde das Sirachbuch zu Vorlesungen sehr benutzt; daher sein Name Ecclesiasticus.[10]) Desto auffallender erscheinen mehrere Aussprüche im Talmud u. Midrasch, die das Sirachbuch zu den externen Schriften, ספרים חצונים, zählen, deren Studium verboten wurde. Als ersten nennen wir den aus der Tosephta: „Die Schriften Ben Siras u. alle Schriften, die von da abgefaßt wurden, verunreinigen nicht die Hände."[11]) Hier wird das Sirachbuch als eine externe Schrift, die nicht die Heiligkeit der biblischen Bücher hat, bezeichnet. Nach dieser Angabe ist nur das Buch Sirach als nicht zum Bibelkanon gehörig zu betrachten, aber keineswegs als zum Lesen verboten. Aber schon eine zweite talmudische Stelle zählt es uns ausdrücklich zu den verbotenen Schriften. Dieselbe lautet: „R. Akiba sagt: Auch der (hat keinen Antheil an der künftigen Welt), welcher externe Schriften liest, als z. B. die Schriften Ben Sirachs u. die von Ben Laana."[12]) Noch schärfer ist darüber eine dritte Stelle: „Mehr als diese, hüte dich mein Sohn (Kohel 12 11)", denn Jeder, der mehr als 24 Bücher in sein Haus schafft, bringt Verwirrung in dasselbe, als z. B. das Buch Ben Sira und das Buch Ben Tigla, denn diese Bücher sind wohl zum Forschen, aber nicht zur Ermüdung des Fleisches d. h. zum ständigen Studium gegeben."[13]) Sehen wir uns deutlich diese drei Stellen an, so erscheint die zweite als eine Erläuterung des in der Mischna Sanh. Absch. 10 gebrachten Ausspruchs R. Akibas über die externen Schriften, der nur von einem Amoräer

---

[1]) Sirach 30. 25. 26 [2]) Berachoth S. 48 a. Jeruschalmi Berachoth Absch. 7. 2. [3]) Erubin S. 65 a; 54 a. Bez 32 β. [4]) Nidda S. 16 β. [5]) Jeruschalmi Taanith 3. 5; das. Chagiga 2. 1. [6]) Jebamoth S. 63 β; Baba Kama S. 92 β. [7]) Diese Ausdrücke sind שנאמר von Rabh in Erubin S. 65 a; ferner דכתיב von R. Chanina Berachoth S. 48 a ferner הכתוב אומר Jalkut zu 1 M. S. 23 d; ferner כדכתיב Baba bathra S. 98 β; ebenso כן כתוב Chagiga S. 13 Doch kommt seine Zitirung auch unter מתלי אמרו vor. [8]) So in Baba Kama S. 92 β, wo es heißt ומשולש בכתובים. [9]) Gesammelt sind dieselben in Fürst's Perlenschnüre S. 22. Vergl. Sanh. S. 100. [10]) Siehe oben. [11]) Tosephta Jadaim II. 13. ספרי בן סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים. Die Händeverunreinigung durch Berührung der heiligen Schriften war eine rabbinische Anordnung, damit man keine Speisen bei diesen Büchern lege, um diese Schriften vor Vernichtung durch Insekten zu schützen. Diese Anordnung war jedoch nur für die kanonischen Schriften der Bibel, aber nicht für die externen Bücher. [12]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 S. 28 a. ר׳ עקיבא אומר אף הקורא בספרים החצונים כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה. Ueber „Ben Laana". [13]) Midrasch Koheleth zur Stelle ויותר מהמה הזהר בני שכל המכנים בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכנים בתוך ביתו כגון ספר בן סירא וספר בן תגלא: להגות ניתנו ולא ליגיעת בשר ניתנו.

(s. Amora), aber von keinem Tana (s. d. A.) also nicht vor dem 3. Jahrh. ab herrühren kann. Bis dahin wurde das Buch Sirach zwar als externe Schrift, aber keinesfalls als zum Lesen verboten angesehen. Denn noch immer gab es einen großen Theil der Amoräer als z. B. Rabh, Samuel, R. Jochanan, R. Elasar u. a. m., die in dieser Schrift gern lasen und aus derselben zitirten.[1]) Eine Entscheidung über die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit des Sirachbuches zur Lektüre wurde jedoch erst im 4. Jahrh. und zwar zu Gunsten dieser Schrift getroffen. Rab Joseph, das Schuloberhaupt zu Pumbadita, giebt in Bezug auf obigen Ausspruch R. Akibas an, daß auch im Buche Ben Sira zu lesen verboten sei. Abaji, das spätere Schuloberhaupt daselbst, der zugegen war, erhebt sich mit voller Entrüstung gegen dieses Verbot, frägt den Vortragenden nach dem Grunde desselben und beweist ihm, daß die Lehren dieses Buches in vollem Einklang mit denen der heiligen Schrift und der Rabbinen sind, sodaß Rab Joseph sich gezwungen sieht, sein Verbot zu rektifiziren: „Die guten Sprüche darin, sagte er jetzt, darf man lesen und erklären."[2]) Durch diesen Ausspruch Rab Josephs war jenes Verbot gegen das Sirachbuch auch bei dem kleinern Theil der Amoräer aufgehoben. Das war noch für die Lehrer der nachtalmudischen Zeit maßgebend. In der ersten Hälfte des 14. Jahrh. spricht sich darüber der Gelehrte R. Jomtob ben Abraham, genannt Ritba, wie nachstehend aus: „Es ist im Buche Sirach verzeichnet!" lautet die öftere Anführung im Talmud. Dem ist nicht entgegen, daß im Traktat Sanhedrin das Sirachbuch zu den externen Schriften gerechnet wird; da das Verbot sich nur auf ein ständiges Studium in ihm (gleich den biblischen Büchern) beziehe, aber sonst ist es werth, darin zu gewissen Zeiten zu studiren, um aus demselben Weisheit und Zucht zu lernen, was bei wirklichen Ketzerbüchern nicht erlaubt ist."[3]) Immerhin bleibt die Frage nach dem Grunde seiner Apokrypherklärung. Nach unserer Darstellung, das Sirachbuch als eine Tendenzschrift der Zaddikim (s. d. A.) gegen die Chassidäer (s. d. A.) anzusehen, wozu noch hinzukommt, daß die Zaddikim die Vorläufer der späteren Zaddukim (s. Saducäer) wurden, ist es klar, daß die Chassidäer und ihre spätere Nachtreter nicht anders konnten, als dieses Buch apokryph zu erklären und es bei Androhung des Verlustes des Antheils an der künftigen Welt ganz zu verbieten. V. Sirachlehren und Sprüche bei den Volks- und Gesetzeslehrern im talmudischen Schriftthume. Bereits oben sprachen wir von der Würdigung des Sirachbuches bei den Volks- und Gesetzeslehrern und deren Zitirung aus demselben.[4]) Hier versuchen wir eine Zusammenstellung dieser Zitate mit einer nähern Beleuchtung derselben zu geben. Wir unterscheiden zwei Klassen in denselben: a) die, welche ausdrücklich als Sirachsprüche genannt werden und b) die, welche als solche erkannt werden, ohne daß sie unter dieser Bezeichnung vorkommen. Die Abfassung derselben ist größtenteils in hebr. Sprache, doch treffen wir welche auch in aramäischer Sprache an, letztere besonders bei den Volks- und Gesetzeslehrern in den babylonischen Ländern. a. Die als Sirachsprüche angegebenen Lehren und Sentenzen. Dieselben werden von den Volks- und Gesetzeslehrern aus dem Gedächtniß zitirt, daher sie nicht immer mit den Sprüchen des griechischen Sirachbuches übereinstimmen; sie sind oft durch Zusätze verändert; oft fehlen sie ganz daselbst. Wir bringen von denselben 1. „Des Menschen Herz verwandelt das Gesicht, je nachdem es gut oder böse gesinnt ist."[5]) 2. „Alle Tage des Armen sind böse; auch die Nächte, unter der Tiefe der

[1]) Siehe oben und weiter die Aussprüche des Sirachbuches im Talmud. [2]) Sanhedrin S. 100 β אמר רב יוסף מילי מליותא דאית בה דרשינן. [3]) Ritba in En Jakob zu Baba bathra S. 93 β. [4]) Sammlungen dieser Sirachsprüche im Talmud u. Midrasch sind in: Meor Enajim Imre Bina cap. 2. S. 21; Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 102; Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 67; Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 204; Fürst, Cheruse Peninin S. 22; Plessner, Noslim min Lebanon S. 18; Wahl, Das Sprichwort S. 52 ff. u. a. m. [5]) Midrasch rabba S. 64 β. לב אדם ישנה פניו בין לטוב בין לרע. Vergl hierzu Sirach 13. 25 „Das Zeichen eines guten Herzens ist ein heiteres Angesicht."

Dächer liegt sein Dach, der Dächer Regen fließt auf sein Dach nieder; auf der Höhe der Berge liegt sein Weinberg, seines Weinbergs Erde rollt auf die andern herab."[1]); 3. „Eine gute Frau ist ein gutes Geschenk; einem Gottesfürchtigen wird sie zu theil. Eine böse Frau ist ein Aussatz für den Mann; er scheide sich von ihr und werde von seinem Aussatz geheilt. Eine schöne Frau ist des Mannes Heil, die Zahl seiner Tage verdoppeln sich;"[2]) 4. „Forsche nicht nach dem, was größer ist als du; grüble nicht nach dem, was stärker ist als du; was dir verholen ist, wolle nicht wissen, was dir verdeckt ist, darnach frage nicht; betrachte das, was dir erlaubt ist und beschäftige dich nicht mit Geheimnissen;"[3]) 5. „Schätze sie (die Weisheit) hoch, sie wird dich erheben und dich zwischen Vornehme setzen";[4]) 6. „Mein Sohn! Wenn du hast, thue dir wohl; denn in der Unterwelt giebt es kein Vergnügen und der Tod säumt nicht. Sagst du jedoch, ich lasse es meinen Söhnen und Töchtern, ein Gesetz mit der Unterwelt, wer läßt dich davon wissen. Die Menschen gleichen den Pflanzen auf dem Felde, diese blühen, die andern welken;"[5]) 7. „Erweise dem Bösen nichts Gutes, so wird dir Böses nicht wiederfahren;"[6]) 8. „Jeder Schmerz nur kein Herzensschmerz, jedes Böse, nur keine böse Frau;"[7]) 9. „Wer in den Becher bläst, ist nicht durstig; wer da frägt, womit soll ich das Brod essen, dem nimm das Brod weg"[8]) 10. „Der Dünnbärtige ist ein Schlauer, der Dickbärtige ein Narr;"[9]) 11. „Lasse kein Weh in dein Herz einziehen, denn starke Männer hat das Weh getödtet;"[10])

---

[1]) Kethuboth S. 110 β. Sanhedrin S. 100 β. כל ימי עני רעים בן סירא אמר אף לילות בשפל גגים גגו ממטר גגים לגגו. ברום הרים כרמו מעפר כרמו לכרמים. Diese Stelle findet sich in unserm Sirachbuch nicht, aber Anklänge darüber haben wir in Sirach 34. 4. „Der Arme müht sich ab, um seinen kümmerlichen Unterhalt zu gewinnen, und am Ende leidet er doch Noth" [2]) Sanhedrin S. 100 a. Jebamoth S. 63 β. אשה טובה מתנה טובה בחיק ירא אלהים תנתן. אשה רעה צרעת לבעלה יגרשנה מביתו ויתרפא מצרעתו. אשה יפה אשרי בעלה מספר ימיו בכפלים. Vergl. hierzu Sirach 26. 1. 2. „Glücklich ist der Mann eines guten Weibes, und die Zahl seiner Tage wird verdoppelt. Ein wackeres Weib erfreut ihren Mann; er lebt in Frieden seine Jahre aus." [3]) Dieser Spruch ist nach Midrasch 1 Mos. Absch. 8. Derselbe lautet: במופלא ממך בל תחקור בחזק ממך בל תדרוש בגדול ממך בל תדע במכוסה ממך אל תשאל במה שהרשית התבונן ואין לך עסק בנסתרות. Abweichend hiervon ist dieser Spruch in Chagiga S. 16 a. In völlig anderm Texte ist derselbe in Jeruschalmi Chagiga 11. 1. פליאה ממך מה תדע עמוקה משאול מה תחקור בוה שהרשית התבונן אין לך עסק בנסתרות. Im griech. Sirachbuch 3. 20. 21. ist dieser Spruch: „Trachte nicht nach Dingen, die dir zu schwer sind, und forsche nicht nach dem, was über deine Kräfte geht. Was dir aufgetragen ist, darnach richte deinen Sinn, denn es frommt dir nicht, das Verborgene zu erspähen. [4]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 91. Nasir S. 18 a. Jalkut 1. § 158; Berachoth 48 a. סלסליה ותרוממך ובין נגידים תושיבך. In Sirach 11. 1: „Die Weisheit erhebt das demüthige Haupt und in der Mitte der Großen giebt sie ihm seinen Sitz." [5]) Erubin S. 53 β. בני אם יש לך היטב לך כי אין בשאול תענוג ואין למות התמהמה ואם תאמר אניח לבני חק השאול מי יודע לך בני אדם דומים לעשבי השדה הללו נוצצין והללו נובלין. Vergl. hierzu Sirach 14. 11: „Mein Sohn, je nachdem du hast, thue dir wohl; bringe aber auch dem Herrn deine Gaben dar, wie es sich geziemt." Ferner daselbst V. 14. „Beraube dich keines frohen Tages, lasse keine Lust vorübergehen, an der du mit gutem Gewissen theilnehmen kannst." Daselbst V. 12: „Bedenke, daß der Tod nicht säumt, und daß dir von einem Bündnisse mit der Unterwelt nichts bekannt ist." Das. V. 16: „Gieb und nimm —, denn in der Unterwelt darfst du kein Wohlleben suchen." Das. V. 18: „Wie unter den grünenden Blättern auf einem dickbelaubten Baum die einen abfallen, die andern hervorwachsen, so ist es mit dem Geschlecht von Fleisch und Blut, der eine stirbt, der andere wird geboren." Obiger hebr. Spruch Ben Siras hat da und dort Anklänge, könnte vielleicht als eine Zusammenstellung aus denselben gelten. [6]) Jalkut I. § 38; das. Koheleth § 972; Tanchuma zu חוקת Midr. r. S. 22; das. 3 M. Absch. 4. טב לבישא לא תעביד ובישא לא מטי לך. Zu diesem Spruch daselbst die Fabel: „Es besaß Jemand ein Belebungskraut, womit er einen todten Löwen belebte, der ihn dafür auffraß. Im griechischen Sirachbuch habe ich einen ähnlichen Spruch nicht auffinden können. [7]) Sabbath S. 11 a. Derselbe Vers ist in Sirach 25. 12: „Jedes Weh, nur nicht Herzensweh, jede Bosheit, nur nicht Weiber Bosheit." [8]) Sanhedrin S. 100 β. דופח בכסיה לא צחי אמר במאי אוכל לחמא לחמא סב מינה. Dieser Spruch existirt ebenfalls nicht im Sirachbuch, aber im Talmud ist er als Sirachspruch angegeben. ולכקן קורטמן עבדקן סכסן. [9]) Das. S. 100 β. Ebenfalls in Sirach nicht aufzufinden. [10]) Sanhedrin S. 100 β. לא תיעול דויא בלבך דגברין גיברין קטל דויא. Vergl. hierzu Sirach 30. 21. „Gieb deine Seele nicht der Traurigkeit hin." Das. V. 23. Liebe deine Seele, tröste dein Herz, jage die Traurigkeit weit weg von dir, denn schon Viele hat die Traurigkeit getödtet."

12. „In der Aufregung soll man nicht beten;“[1]) 13. „Aengstige dich nicht über Leiden von morgen, denn du weißt nicht, was der Tag noch bringt“[2]); 41. „Jeder Vogel gesellt sich zu seiner Art, der Mensch zu seines Gleichen“[3]) 15. „Ehre den Arzt, noch ehe du seiner bedarfst“[4]); „Gott bringt Kräuter aus der Erde hervor, durch sie heilt der Arzt die Wunde, von ihnen bereitet der Apotheker die Arznei;“[5]) 17. Bevor du gelobst, bedenke dein Gelübde, damit du nicht wie ein Betrüger erscheinst.“[6]) 18. „Einen Sohn, der kein Sohn ist, [sich nicht als Sohn beträgt] lasse wegschwimmen;“[7]) 19. „Eine Tochter ist für den Vater ein falscher Schatz, die Sorge um sie raubt ihn den Schlaf. Ist sie jung, vielleicht wird sie verführt; herangewachsen, vielleicht begeht sie einen Fehltritt, ist sie mannbar, vielleicht bleibt sie unverheirathet; ist sie verheirathet vielleicht bleibt sie kinderlos; ist sie alt, vielleicht treibt sie Zauberei“[8]); 20. „Die Zierde Gottes ist der Mensch, des Menschen Zier ist sein Gewand“[9]) 21. „Liegt eine Feuerkohle vor dir, bläst du sie an, brennt sie; spuckst du sie an, erlischt sie“[10]); 22. „Wende deine Augen von einem anmuthigen Weibe weg, daß du nicht in ihrem Netze gefangen werdest; wende dich nicht ihrem Manne zu, mit ihm Wein und geistige Getränke zu genießen, denn durch die Gestalt einer schönen Frau wurden Viele verdorben, und zahlreich sind die durch sie Gewürgten“[11]); 23. „Alles wog ich auf der Wage und fand nichts leichter als Kleien, aber leichter als die Kleien ist der Bräutigam, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt, und leichterer als dieser ist ein Gast, der einen andern Gast einführt, aber leichter als dieser ist der, welcher antwortet, bevor er die Rede hört;“[12]) 24. „Ziehe dem Fische nicht die Haut über die Ohren, damit du

---

[1]) Erubin S. 65 a. בצר אל יורה. Vergl. Sirach 7. 10: „Wenn du betest, lasse den Muth nicht sinken.“ Der Talmud hat: כל שאון דעתו מיושבת אל יתפלל. Erubin S. 65 a. [2]) Jebamoth S. 63 β; Sanhedrin S. 100 β. אלתצר צרת מחר כי לא תדע מה ילד יום. Der Talmud fügt hinzu: „Vielleicht findet dich der Morgen nicht, und du hast dich geängstigt über eine Welt, die nicht dir gehörte,“ שמא מחר איננו ונמצא מצטער על עולם שאינו שלו. Vergl. hierzu Spr. Sal. 27. 1. In unserm Sirach fehlt auch dieser Spruch. [3]) Baba Kama S. 92 β. כל עוף למינו ישכון ובן אדם דומה לו. Ganz so in Sirach 13. 15: „Jedes Geschöpf hält sich zu seiner Art, der Mensch soll seines Gleichen anhänglich sein;“ ferner Sirach 27. 9: „Die Vögel gesellen sich zu ihres Gleichen, so kehret auch die Wahrheit bei denen ein, die nach ihr handeln.“ Aehnlich im Midr. (Jalkut I. § 117 zu Ps. § 794: „Die Krähe ging deshalb zum Raben hin, weil sie eines Geschlechts mit ihm ist.“ לא הלך זרזיר אצל העורב אלא מפני שהוא מינו. [4]) Jeruschalmi Sanhedrin S. 44; Jalkut zu Ihob § 920; Midr. rabba 2 M. S. 106 β. כבד את רופאך עד שלא תצטרך לו. In obigen zwei Stellen ist dieser Spruch aramäisch: אוקיר לאסיא עד דלא תצטרך ליה. In Sirach 38. 1 heißt es: „Erweise dem Arzt die ihm gebührende Ehre, da du seiner nöthig hast.“ Im Nachsatz verändert [5]) Jalkut zu Ihob § 901. Midr. r. 1 M. Absch 9. אלוה העלה סמים מן הארץ בהם הרופא מרפא את המכה ומהם הרוקח מרקח המרקחת. Vergl. hierzu Sirach 38. 4: „Der Herr läßt Arzneimittel aus der Erde hervorwachsen;“ das. V. 7: „Er heilt durch ihre Mittel und befreit den Menschen von seinen Leiden:“ das. V. 8: „Der Apotheker bereitet allerlei Mischung daraus.“ [6]) Tanchuma zu p וישלח 38. בטרם תדור תדן נדריך בל תהיה כמתעה. Vergl. Sirach 18. 22: „Bereite dich vor, ehe du ein Gelübde thust, und gleiche nicht einem Menschen, der den Herrn versucht.“ [7]) Ben Sira: בר דלא בר שבקיה על אפי מיא לישוט. [8]) Sanhedrin S. 100 β. בת לאביה מטמונת שוא מפחדה לא ישן: בקטנותה שמא תתפתה בנערותה שמא תזנה בגרה שמא לא תנשא׳ נשאת שמא לא יהיו לה בנים הזקינה שמא תעשה כשפים. Vergl. Sirach 42. 9: „Eine Tochter ist für den Vater ein heimlicher Kummer, und die Sorge für sie verjagt ihm den Schlaf. In der Jugend, daß sie nicht verblühe, und ist sie verheirathet, daß sie nicht gehaßt werde;“ das. V. 10: „Ist sie eine Jungfrau, daß sie nicht geschändet und in ihrem Vaterhause, daß sie nicht geschwängert werde; hat sie einen Mann, daß sie nicht ausschweife oder daß ihre Ehe nicht kinderlos bleibe. [9]) Oneg Sabbath S. 9 a. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 104. הדר אלהים אדם הדר אנשים כסותו. Dieser Spruch ist in Derech Erez Sutta Cap. 10. [10]) Jalkut 1. § 860; das. II. § 901, 786 Midr. r. 3 M. S. 153 a. היתה לפניו גחלת נפח בה ובערה רקק וכהת. Vergl. Sirach 28. 12: „Bläst du den Funken, wird er zum Brand, spuckst du aber darauf, so verlischt er, Beides aber kommt aus deinem Munde.“ [11]) Sanhedrin S. 100 β. העלם עיניך מאשת חן פן תלכד במצודתה אל תט אצל בעלה למסך עמו יין ושכר כי תואר אשה יפה רבים השחתו ועצומים כל הרוגיה. Vergl. Sirach 9. 8: „Wende deine Augen von dem schönen Weibe ab und hefte nicht deinen Blick auf eine fremde Schönheit. Durch die Schönheit des Weibes sind schon Viele verführt worden,“ das. V. 9: „Zu einem verheiratheten Weibe setze dich nie und schmause nicht mit ihr beim Weine, damit du nicht ins Verderben dich stürzest. Hier ist also, nicht wie oben, die Mahnung, nicht mit dem Weibe zu schmausen. [12]) Baba bathra S. 98 β. הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי קל מסובין וקל מסובין חתן הדר בבית חמיו וקל מחתן אורח מכניס אורח וקל מאורח משיב דבר בטרם ישמע.

denselben nicht verletzt, sondern brate und genieße ihn mit zwei Brödchen"[1]); 25. Halte Viele von deinem Hause ab und führe nicht Alle in dein Haus ein;"[2]) 26. „Mögen Viele sich um deine Freundschaft bewerben, aber dein Geheimniß vertraue einem unter Tausenden, auch vor deiner Frau bewahre deinen Mund."[3]) Mehrere Sprüche Sirachs hat das nachtalmudische Büchlein: „Alpha Beta de Ben Sira," worüber wir auf den Artikel: „Pseudosirach" verweisen.[4]) b. Die Lehren Sirachs eins mit den Aussprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer. Wir rechnen hierher sämmtliche Lehren und Sprüche Sirachs, die sich in den Lehren und Sprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud vorfinden, ohne daß sie als Sirachsprüche bezeichnet werden. Es waren dies die Lehren, die sich im Volke einlebten, ohne daß man ihren Ursprung und ihren Urquell anzugeben wußte, ein Beweis ihrer großen Aufnahme und Verbreitung. Dieselben sind: 1. Vier verträgt des Menschen Sinn nicht; einen Armen, der stolz ist; einen Reichen, der da verleugnet (seinen Reichthum); einen Greis, der da buhlt, u. einen Vorsteher, der sich stolz über seine Gemeinde erhebt;"[5]) 2. „Wer auf den Tisch eines andern angewiesen ist, dem ist die Welt finster;"[6]) 3. „Wer da spricht: ich sündige und thue Buße, ich sündige und thue Buße", dem verhelfe man nicht, Buße zu thun: Wer da spricht: „ich sündige, der Versöhnungstag wird versöhnen, ich sündige und der Versöhnungstag wird versöhnen, den versöhnt der Versöhnungstag nicht;"[7]) 4. „Wem wird der gleichen, der seine Sünden bekennt, und dennoch nicht von ihnen läßt? Dem, der ein verunreinigendes Thier שרץ 3. M. 11. 24. in seiner Hand behält, denn sollte er auch in allen Gewässern der Welt ein Reinigungsbad nehmen, er wird nicht rein, aber wirft er das verunreinigende Thier weg, so genügt ein Reinigungsbad von vierzig Maß"[8]); 5. „Er unterbricht nicht die Rede eines Andern und antwortet nicht voreilig"[9]); 6. „Sei bedacht im Umgange mit den Großen, sie nähern sich dem Menschen nur zu ihrem Nutzen, sie erscheinen als Freunde zur Zeit ihres Nutzens, aber stehen ihm nicht in der Noth bei;"[10]) 7. „Wer sich stolz erhebt, ist er ein Weiser, verläßt ihn seine Weisheit;"[11]) 8. „Er, Gott, sah, daß die Welt nicht bestehen könnte; vereinigte er mit der strengen Gerechtigkeit die Barmherzigkeit;"[12]) Hierzu vergl. den Artikel: „Apokryphen." Ueber das spätere Sirachbuch oder „Alphabeta de Ben Sira," siehe „Pseudosirach."

---

[1]) Sanhedrin S. 100 β. לא תנטוש גלדנא מאודניה דלא ליזל משכיה לחבלא אלא צלי יתיה בנורא ואכול ביה תרתין גריצין. [2]) Das. u. Jebamoth S. 63 β. מנע רבים מתוך ביתך ולא הכל תביא אל ביתך. [3]) Das. רבים יהיו דורשי שלומך גלה סודך לאחר מני אלף משוכבת חקך שמור פתחי פיך. Vergl. hierzu Sirach 6. 5: „Mit Vielen pflege freundlichen Umgang, als Rathgeber aber wähle dir einen unter Tausenden." [4]) Andere Sprüche bringt Brüll's Jahrbuch der jüdischen Geschichte, Jahg. VII. 1885. [5]) Pesachim S. 113. ארבע אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף ופרנס מתגאה על צבור. Vergl. Sirach 25. 2: „Drei Klassen jedoch haßt meine Seele und ihr Leben ist mir zuwider: einen stolzen Bettler, einen lügnerischen Reichen und einen ehebrecherischen Greis, dem es an Verstand fehlt." [6]) Beza S. 32 β. כל המצפה על שלחן חבירו עולם חשך בעדו. Vergl. Sirach 40. 29: „Das Leben eines Menschen, der auf fremden Tisch hofft, ist für kein Leben zu achten." In Beza S. 32 β. שלשה חייהן אין חיים המצפה על שלחן חבירו. [7]) Mischna Joma 7. 9. האומר אחטא ואשוב, אחטא ואשוב u. s. w. Aehnlich in Sirach 5. 5: „Lasse dich nicht das Vertrauen auf Vergebung zur Sicherheit verleiten, daß du Sünde auf Sünde häufst. Sage nicht seine Barmherzigkeit ist groß, er wird mir die Menge meiner Sünden vergeben, denn bei ihm ist zwar Barmherzigkeit, aber auch Zorn. Vergleiche hierzu den Artikel: „Gnade und Barmherzigkeit Gottes". [8]) Taanith S. 16 a. Midr. r. zu Klgld. p. 56 β אדם שיש בו עבירה טובל ושרץ בידו. Aehnlich Sirach 31. 25. 26: „Wenn sich Jemand wegen eines Todten reinigt, und ihn dann wieder berührt, was nützt ihm das Reinigungsbad? So ist der Mensch, der wegen seiner Sünde fastet, dann hingeht und dieselbe wieder thut. [9]) Aboth 5. 9. ואינו נכנס לתוך דברי חבירו ואינו נבהל להשיב. Ganz so in Sirach 11. 7: „Bevor du gehört hast, antworte nicht, unterbrich Niemanden in seiner Rede." [10]) Das. 2. 4. הוי זהירין ברשות. Aehnlich in Sirach 13. 4: „So lange du ihm nützen kannst, gebraucht er dich zu seinem Dienste, bin du aber in der Noth, verläßt er dich." [11]) Pesachim S. 66 כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת. Aehnlich Sirach 15. 8: „Sie, die Weisheit, hält sich ferne von dem Hochmüthigen." [12]) Midr. r. 1 M. Absch. 1. ראה שאין העולם מתקיים שתף מה"ד למה"ר. Aehnlich Sirach 18. 11: „Er sah und erkannte, daß sie (die Welt) ein schlimmes Ende nehmen würde, darum bewies er große Versöhnlichkeit mit ihr.

K.

Khalla, Traktat, מסכת כלה. Talmudischer Traktat, von den kleinen Talmudtraktaten (s. d. A.), agadischen Inhalts, voll von ethischen Lehren für eine züchtige, keusche Lebensführung in und außerhalb der Ehe. Die darin vorkommenden Berichte von mehreren Volks- u. Gesetzeslehrern, besonders von dem Martyrer R. Chanina ben Teradjon sind zu beachten, aber müssen von dem Sagenhaften entkleidet werden. Mehreres siehe „Keuschheit“.

Kleine Midraschim, מדרשים קטנים. Die Midraschliteratur hat außer den größeren Midraschschriften eine Menge kleinerer Midraschim. Wir haben dieselben in dem Artikel: „Agadisches Schriftthum“ nach ihrem Hauptinhalte in vier Gruppen aufgezählt, die wir hier einzeln besprechen wollen. I. die der Ethik. a. Midrasch Maaße Thora, מדרש מעשה תורה. Midrasch von den Werken der Thora; eine herrliche Schrift von ethischen Sprüchen, Anweisungen für das werkthätige Leben, die hier nach Zahlengruppen von 3—10 zusammengestellt sind. Es sind Auszüge aus verschiedenen Midraschwerken, die der Autor gesammelt. Dieselben wurden von den Tosaphisten im 10. u. 11. Jahrh. schon zitirt,[1]) u. verdienen heute noch gelesen zu werden. Die Abfassung war im 7. Jahrh. In Jell. B. H. II. ist von diesem Midrasch eine schöne Ausgabe b. Alphabet de R. Akiba, אלפא ביתא דר עקיבא,[2]) oder: מדרש אלפא ביתא ר עקיבא,[3]) sonst auch Othioth de R. Akiba, אותיות דר עקיבא, oder: Hagada schel R. Akiba הגדה של עקיבא. Eine im Mittelalter viel gelesene Midraschschrift meist ethischen Inhalts, deren Lehren an die Gestalt, den Namen oder die Reihenfolge der Buchstaben anknüpfen, weshalb sie den Namen: „Alphabet-Midrasch“ erhielt. Dieselbe enthält neben den schönen Aussprüchen der Ethik auch die über Gott, die Schechina, die Gottesnamen, den Menschen, Hölle u. Paradies, die Strafe nach dem Tode, die Auferstehung, die zukünftige Welt, olam haba, die Merkaba (s. Geheiml.), die Engel, den Menschen, die Eigenschaften des Menschenherzens, Leib u. Geist, die Thora u. a. m. mit vielen Sagen über den babyl. Thurmbau, den Sagen über Moses, den Messias u. a. m. Von der Mystik ist besonders die Angabe von Henoch Metatron (s. d. A.), u. des Weltendes im Jahre 6093 nach der Schöpfung (= 2333) wichtig. Die Geheimlehre wird von R. Sera den Gläubigen übergeben, daß sie mittels derselben die Krankheit heilen u. a. m. Von den ethischen Lehren nennen wir: „Wahrheit lehre deinen Mund, daß du das Leben im Diesseits und Jenseits erlangst;“[4]) „So es keine Lehre giebt, besteht die Welt nicht“;[5]) „Ohne Liebeswerke keine Arme, ohne Arme keine Liebeswerke;“[6]) „Ohne Wohlthätigkeit könnte die Welt nicht bestehen;“[7]) „Ich, spricht Gott, habe es verheißen, die Armen aufzurichten;[8])“ „die Menschen verachten die Armen, aber ich liebe sie;“[9]) die meist älteren Midraschwerken entnommen sind. Wir besitzen von derselben mehrere Rezensionen, von denen zwei in das Beth Hamidrasch von Jellinek Th. III. aufgenommen sind. Die Abfassung war gegen Ende des achten Jahrhunderts, da Salman ben Jerucham gegen diese Schrift polemisirt, er also dieselbe schon vor sich hatte.[10]) Midrasch Leolam, מדרש לעולם. Eine kleine Midraschschrift, deren ethischen Sprüche mit dem Worte „Leolam“ לעולם „Stets“, „Immerhin“ beginnt. Dieselben erstrecken sich über Almosen, Gebet, Buße, Demuth, Thorastudium, Gesetzestreue, Liebeswerke, Heiligung von Sabbat u. Fest, Elternverehrung, Eheleben, Kindererziehung, Handel, Gerechtigkeit, Genügsamkeit, Zorn, Schmeichelei, Spott, Verläumdung, Verschwiegenheit u. a. m. Dieser Midrasch ist von Israel el Nakwa abgefaßt und findet sich am Ende des Werkes ראשית חכמה von Elia de Vidas.[11]) Midrasch Gadol u. Gadola,

---

[1]) Tosephoth Berachoth S. 8 β. [2]) Siehe: Zunz, Gottesd. Wort. S. 168. Anm. b. [3]) Nach Drascha des Nachmanides, edit. Jellenik S. 32. [4]) Das. Buchst. א. אמת למד פיך כדי שתזכה לחייעולם הזה: פיך למד אמת כדי שתזכה לחיי עולם הבא. [5]) Das. Buchst. א. [6]) Das. אם אין גמילות חסדים אין דלים. [7]) Das. ג. אלמלא גמילות חסדים אין כל העולם מתקיים אפי שעה אחת. [8]) Das. ד nämlich: אמר הב״ה דברתי למקים דל. [9]) Das. שבניאדם שונאים לדל ואין מי שאוהב אלא אני. [10]) Du Kes Nachal Kedomum S. 32. [11]) Vergl. Nachal Kedomum S. 61.

מדרש גדול וגדולה. Gleich der obigen Midraschschrift besteht auch diese meist aus ethischen Sprüchen in 20 Kapiteln die mit dem Wort: „Gadol", גדול oder Gedola, גדולה, groß, anfangen. Von diesen spricht Kap. 1 über Almosen; K. 2 Gebet; K. 3 Buße; K. 4 Demuth; K. 5 Thorastudium; K. 6 die Gebote; K. 7 Liebeswerke: K. 8 Heiligung von Sabbath und Fest; K. 9 Elternverehrung; K. 10 Verheiratung; K. 11 Kindererziehung; K. 12 Gewerbe; K. 13 Rechtspflege; K. 14 Genügsamkeit; K. 15 Zorn; K. 16 Heuchelei und Spötterei; K. 17 Geselligkeit; K. 18 Verläumdung; K. 19 Bewahrung von Geheimnissen; K. 20 Anstand und Friedfertigkeit. Auch diese Schrift ist als Anhang des Reschith Chochma gedruckt. Meschalim schel Schelomo Hamelech, משלים של שלמה המלך. Eine Sammlung von Sagen über Klugheitsentscheidungen, die Salomo beigelegt werden. Dieselbe ist in Jellineks Beth Hamidrasch Th. 4 abgedruckt. e. Tana de be Eliahu, תנא דבי אליהו. Wir haben für diese Schrift extra einen ausführlichen Artikel und bitten denselben nachzulesen; f. Midrasch Temura, מדרש תמורה. Dieser Midrasch hat die Erklärung von Koheleth 3, 1—8, wo die Gegensätze in den verschiedenen Zeiten aufgezählt sind, ebenso Ps. 138 über die göttliche Vorsehung in der Geschichte zu seinem Gegenstande, in welcher die Idee zur Ausführung kommt, daß die Gegensätze, als z. B. Reichthum und Armuth, Schönheit und Häßlichkeit, Leben und Tod, Weisheit und Thorheit u. s. w. im Ganzen ihren Ausgleich in der Welt haben und zu deren Bestand unerläßlich sind. Der Midrasch hat 3 Abschnitte. Der erste bringt viel Anthropologisches und der zweite hat manches Treffliche über die Schöpfung. Die Abfassung war nicht vor dem 12. Jahrh., doch sind hier ältere Agadastücke aus dem Talmud und Midrasch verarbeitet. Eine correkte Ausgabe ist in Jellineks Beth Hamidrasch Theil 1. g. Perek Haschalom, פרק השלום, ein über Frieden abhandelnder Traktat von nur einem Abschnitt, der eine beträchtliche Sammlung von ältern Aussprüchen, Lehren und Mahnungen über die Wichtigkeit des Friedens hat. Die Abfassung war nicht vor dem achten Jahrhundert. Diese Schrift ist als Anhang zu den kleinen Traktaten, welche in unsern Talmudausgaben dem Traktat Sanhedrin zugefügt sind. h. Alphabeta de Bensira, אלפא ביתא דבן סירא; auch ספר בן סירא, siehe: Pseudosirach. II. Die geschichtlichen kleineren Midraschim. a. Midrasch Megillath Ester, מדרש מגילת אסתר, Derselbe erstreckt sich auf Ester 2,5—14. doch ist er nur ein Bruchtheil eines älteren, der zum ganzen Buche Ester war.[1]) Uebrigens ist im Jahre 1519 ein Midrasch Megillath Ester zum ganzen Buch Ester erschienen. Unsere Midraschschrift ist in populärer Form zur Belehrung über das Purimfest (s. d. A.) abgefaßt. Auch von ihr hat Jellineks B. H. I. eine schöne Ausgabe. b. Midrasch Abba Gorion, מדרש אבא גוריון.. Dieser Midrasch umfaßt das ganze Buch Ester. In auffallender Aehnlichkeit sind seine Stücke mit denen des Midrasch Rabba zu Ester (s. d. A.) gleich, sodaß wohl Letzterer eine erweiterte Umarbeitung des Ersteren ist. Derselbe ist ebenfalls zur Orientierung über das Purimfest abgefaßt u. besteht aus älteren agadischen Aussprüchen. Sein Name rührt von dem Namen des den ersten Satz Vortragenden her. Jellineks B. H. I. hat auch von diesem Midrasch eine schöne Ausgabe. c. Megillath Antiochus, מגילת אנטיוכוס. Aeltere Midraschschrift, die sich auch in aramäischer Sprache erhalten hat, von der eine hebr. Uebersetzung angefertigt wurde, die sich ebenfalls handschriftlich erhalten hat.[2]) Der Zweck der Abfassung war die Belehrung aus der Geschichte des Chanukafestes. Die Bedrückung des Antiochus wird hier mehr fabelhaft ausgeschmückt; ebenso die Siege der Hasmonäer u. s. w. Theil I. Jellineks B. H. hat den hebr. Text abgedruckt. d. Maaße Jehudith, מעשה יהודית. Geschichte Judith. Wir haben hier eine Darstellung der Geschichte Judith nach einer älteren

---

[1]) Nach den Zitaten im Jalkut aus demselben. [2]) Codex de Rossi 414; doch schon früher als 1438 im Cod. Vatic. 26. Mehreres darüber Zunz, G. V. S. 135. Anmerk. f.

hebr. Schrift. Von dieser Medraschschrift haben wir eine ältere desselben Namens zu unterscheiden, die sich mehr dem griechischen Text anschließt und im Buche חמדת הימים Abschnitt חנוכה Livorno 1763 abgedruckt ist. Endlich haben wir ein Maaße Jehudith, das keine Uebersetzung, sondern eine freie Bearbeitung des Buches Judith ist. Beide sind in B. H. I. u. II abgedruckt. e. Midrasch Chanuka, מדרש חנוכה. Enthält ebenfalls die Geschichte von Judith, die von hier aus in den Gebetsstücken für den Sabbat des Chanukafestes verarbeitet wurde. Die Erzählung von der Tochter Jochanans, Hanna, ist hier in zwei Versionen. Alles ist da mit dem Chanukafest vereinigt. Von diesem Midrasch unterscheiden wir einen andern desselben Namens, wo mit einigen agadischen Zuthaten dieser eine ausgeschmückte Bearbeitung des aramäischen Megillath Antiochus hat. Beide sind in B. H. 1. abgedruckt. f. Maaße Abraham, מעשה אברהם, Geschichte Abrahams. Sagenhafte Erzählung von der Geburt, der Lehre und der Verfolgung auch der Rettung und dem Sieg Abrahams, die als eine weitere Ausschmückung von dem Bericht aus Midrasch Rabba 1 Mos. Absch. 17 erscheint. In Jell. B. H. I. ist diese Schrift abgedruckt.[1]) Ein anderes Maaße Abraham ist in Jellineks B. H. II. u. ein drittes daselbst Th. V. S. 40—41., die eine Zusammenstellung verschiedener Sagen über Abraham haben. g. Dibre Hajamim schel Mosche Rabenu, דברי הימים של משה רבינו. Geschichte vom Leben Mosis. Eine Zusammenstellung von Sagen über Mosis Geburt, Jugend und späteres Leben bis zum Auszuge aus Aegypten. Wir haben hier die Sage von der Verkündigung seiner Geburt, seiner Jugend in Pharaos Palast, wie er spielend Pharao die Krone vom Haupte nimmt; von seinen Kriegen in Aethiopien, wo sich des Königs Tochter in Moses verliebt u. a. m. Diese Sagen haben wir auch im Buche Jaschar, welche ältere Quellen zur Grundlage haben.[2]) In Jell. B. H. II. ist dieser Midrasch als erster abgedruckt. h. Petirath Aharon, פטירת אהרן. Ein Midrasch über 4 M. 20,7 ff. mit einer Schilderung des Vorganges beim Felsen, aus dem Wasser hervorging und über 4 M. 20, 23—29, vom Tode Ahrons. Die Stücke sind recht anziehend und lesenswerth. Siehe Mehreres im Artikel „Aaron". Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. I. S. 91—95. i. Petirath Mosche, פטירת משה רבינו Das Ableben Mosis, seine letzten Stunden, sein Tod u. a. m. wird hier recht elegischsagenhaft gegeben. Die Schrift war für das Gesetzesfreudenfest am Tage nach dem 8. Laubhüttenfesttag bestimmt, wo in der Sidra und der Haftara vom Tode Mosis und dessen Nachfolger Josua vorgelesen wird. In. B. H. I. ist auch diese Schrift abgedruckt. Eine lateinische Uebersetzung von Gaulmyn ist in Gefrörer Prophetae veteres pseudepigr. Stuttgart 1840 abgedruckt. k. Midrasch Goliath Hapelischti, מדרש גולית הפלשתי. Eine mit Sagen ausgeschmückte Geschichte des Helden Goliath, dessen Kampf und Besiegung durch David. David war der Gefahr ausgesetzt, auch von der Mutter und dem Bruder Goliath getödtet zu werden. Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. IV. l. Maasse de Schlome hamelech, מעשה דשלמה המלך Sagenhafte Ausschmückung des Lebens Salomos, eine Fortsetzung der Sagen von Salomos Geschick durch Aschmedai, den Dämonenfürst. Hier sind die Sagen von Salomos Wanderung als Büßer u. a. m. Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. II. m. Hiram, König von Zor, Tyrus. ענין חירם מלך צור. Unter dieser Benennung hat Jel. B. H. ein Midrasch abgedruckt, der eine Sage von dem Hochmuth des Königs Hiram enthält. Mit Bezug auf Ezechiel Kap. 28. daß Hiram gleich Gott verehrt sein wollte, wird hier erzählt: Hiram ließ sich vier eiserne Säulen ins Meer einsenken, auf denen sieben Himmel aus Glas und verschiedenen Metallen errichtet waren, auf denen auch Donner und Blitz künst-

---

[1]) Siehe: „Abraham in meinem Geist der Hagada" und in dieser R.-E. Abth. I. [2]) Vergl. Joseph. Antt. II. 9. 2 ff., besonders Fabricius Cod. pseudepigr. V. A. s. v. Moses; ferner Orient 1846. Litbl. von Treuenfels; das. 1848 von Fürst; besonders Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner.

lich hervorgebracht wurden. Hier thronte der König u. wollte als Gott verehrt sein, wo der Prophet Ezechiel ihn ermahnend aufsucht u. a. m. n. Maaße Vajissu, מעשה ויסעו, auch; ספר מלחמות בני יעקב, das Buch von den Kämpfen der Söhne Jacobs.[1]) Diese Schrift erstreckt sich auf 1 M. 35,5 und enthält eine poetisch-sagenhafte Schilderung der Kämpfe und Heldenthaten der Söhne Jakobs gegen die amoritischen Könige und gegen Esau und dessen Kinder. Unter ihnen ist es besonders Jehuda, der sich als Held auszeichnet. Diese Schilderungen haben wir auch im Buche Jaschar und im Buche der Jubiläen,[2]) ein Beweis von dem hohen Alter dieser Sagen. Eine Ausgabe dieser Schrift ist in Jell. B. H. Th. III. o. Agada de Bne Mosche, אגדת דבני משה. Agada von Mosis Nachkommen. Die Schrift wiederholt die Sagen von den zehn Stämmen, die in der Schrift Eldad Hadani ausführlich gegeben sind. In Jellineks B. H. Theil IV ist sie nach einem Manuskript aus Rappoports Manuskript-Codex abgedruckt. p. Midrasch Esser Golioth, מדרש עשר גליות. In demselben haben wir agadische Berichte, Ausschmückungen der Geschichte der Exile des israelitischen Volkes. Es werden zehn Exile angegeben von Sanherib bis Hadrian s. d. A.). Vor mir liegen zwei Rezensionen dieses Midrasch,, die in der Angabe der zehn Exile von einander abweichen. Nach der einen (B. H. IV. S. 133—134) waren 4 Exile unter Sanherib, 4 unter Nebukadnezar, 1 Exil unter Vespasian u. 1 Exil unter Hadrian, aber die zweite Rezension rechnet 3 unter Sanherib, u.1 unter Titus. Diese zweite Rezension ist in B. H. V. q Midrasch Ele Eskera, מדרש אלה אזכרה, oder: Geschichte der zehn Märtyrer, מעשה עשרה הרוגי מלכות. Es sind vier kleinere Midraschim,[3]) die von den zehn Märtyrern (s. d. A.) erzählen und eine Zusammenstellung mit manchen Umarbeitungen u. Zuthaten der Sagen u. Berichte darüber in den beiden Talmuden enthalten.[4]) Der Name „Ele Eskera“, אלה אזכרה unseres ersten Midrasch ist nach den Anfangswörtern Ps. 42. 5., mit denen auch in dem Synagogenritual ein altes Gebetstück, Selicha, für den Versöhnungstag von der Hinrichtung der zehn Märtyrer beginnt. Die Hauptangabe ist hier von der Ursache der Hinrichtung dieser Märtyrer. Ein römischer Kaiser läßt zehn Gesetzeslehrer, Tanaim, hinrichten, damit sie die Schuld der zehn Söhne Jakobs wegen des Verkaufs Josephs sühnen. Von dem Midrasch Ele Eskera ist ein Theil in Jell. B. H. II. S. 64—72 abgedruckt. Der Midrasch unter dem andern Namen hat zwei Rezensionen daselbst Theil VI. S. 19—35. III. Die kleinern Midraschim der Mystik, a. Midrasch Majan Hachochma מדרש מעין החכמה. Midrasch vom Quell der Weisheit, welche Moses mit den Engeln eine Unterredung über die Mittheilung und Uebergabe der Zehngebote an den Menschen halten läßt, in der Moses die Engel von der Wichtigkeit überführt. Die Schrift ist ein Auszug von dem Midrasch Hechaloth. In Jell. B. H. I. S. 58—61 ist unser Midrasch abgedruckt. b. Sepher Serubabel, ספר זרובבל. Eine jüdische chiliastische Apokalypse gegen Rom, von der Ankunft des Messias gegen 1000 J. nach der Zerstörung des Tempels, dem große Kämpfe vorausgehen werden, in denen Armilus (s. d. A.) eine Hauptrolle spielt.[5]) Von christlicher[6]) und jüdischer Seite wurde die Entstehung eines tausendjährigen Reiches erwartet. Die Andeutung dafür fand man in 1. M. 2. 16. in, ביום אכלך ממנו מות תמות, wo ein Tag = 1000 J. galt. Dieser Midrasch ist sehr alt, da schon Saadja seine Armilussage hat. Eine Ausgabe von ihm hat ebenfalls

---

[1]) Vergl. Zunz, G. V. S. 145. [2]) Deutsch von Dillmann u. Ewalds Jahrb. II u. III. Vergl. darüber Frankl in seiner Monatsschrift u. Beer. Hierzu Jellineks Parallelen in B. H. III. S. X bis XIV. [3]) Vergl. Jellinek Theil 6. S. XVII. [4]) Dieselben sind Jerusch. Sota 9. 12; das. Tosephta Absch. 13. Mechilta S. 34; Midr. r zum Hohld. S. 38 c; Semachoth Absch. 8; Gemara Aboda Sara S. 11 β; Sanhedrin S. 11 a; Sota S. 48 β; Cholin S. 123 a; Aboth de R. Nathan Absch. 37. Mehreres siehe: „Zehn Märtyrer.“ [5]) Vergl. Zunz, G. V. S. 282. Anmerk. d. [6]) Vergl. Offenb. Johannis. Siehe Otto de Justini Märtyr. Scriptis p. 278 ed. Otto.

Jell. B. H. II. S. 54—57. c. Midrasch Khonen, מדרש כונן. Dieser Midrasch in der gegenwärtigen Ausgabe (Jell. II S. 23—39) besteht aus vier Theilen und behandelt vier verschiedene Themata. Der erste Theil (S. 23—27) spricht nach einer Identifizirung der Weisheit, Chochma, mit der Thora, ganz nach Alexandrinischem Vorgang (s. Religionsphilosophie), weil sich in der Thora die Weisheit abspiegelt,[1]) es werden mehrere Namen der Thora auf die Schöpfung gedeutet, auch derselben Vorweltlichkeit, Lichtbildlichkeit u. a. m. zuertheilt. Es werden durch sie die Schöpfung des Urlichtes, des Urfeuers, die ganze Schöpfung der Idealwelt und der Realwelt erklärt. Diesem schließt sich eine Darstellung der Schöpfungen der sechs Tage an, die einige Züge von der philonischen Schöpfungslehre hat. Auch erhalten wir hier Einsicht in die ältere Mystik von der Schöpfung, wie dieselbe ihre Lehren im 4. B. Esra Kap. 6. 38—59 aufstellt,[2]) Der Name „Khonen“, בונן, den dieser Midrasch führt, ist nach Spr. Sal. 3. 19, כונן שמים בתבונה. Das Ende des ersten Theiles ist genau durch „הסלק,“ Schluß, bezeichnet. Dieser erster Theil wird auch als besonderer Midrasch unter dem Namen: מדרש ה בחכמה יסד ארץ Midrasch: Mit Weisheit hat Gott die Erde gegründet (Spr. Sal. 3. 19.) zitirt.[3]) Der zweite Theil (daselbst S. 27—32. z. 11) behandelt die Ausdehnung und den Weltumfang, die kosmo-politische Einteilung und die Weltentfaltung, die Erklärung des Ostens, die Beschreibung des Paradieses nach 5 Hallen; des Westens mit seinen Wüsten, des Nordens mit der Zeichnung der Hölle und des Südens im Zusammenhange mit Ost und Nord, Paradies und Hölle. Hier haben wir Stücke aus andern kleinen Midraschim.[4]) Dieser Theil ist auch separat erschienen und heißt: ברייתא דברית עולם. Der 3. Theil hat eine Art ältere Kosmogonie essäischer Färbung, wie sich Parallelen zu ihr im aethiop. Henochbuche nachweisen lassen,[5]) daselbst wird die mystische Schöpfungslehre gegeben, weßhalb derselbe als separater Midrasch auch „Maaße Bereschith“, Schöpfungsgeschichte, heißt.[6]) Der vierte Theil (von S. 37 bis Ende) beschäftigt sich mit dem Nachweis der Vernünftigkeit aller Theile der Weltschöpfung und ihrer Einrichtung. Die Weltgegenden sind in Parallele mit den israelitischen Stämmen u. den Engeln gebracht. Der Midrasch ist jüngern Datums, hat St ellen aus dem „Hechaloth“ und der „Pasikta de R. Kahana und heißt als separater Midrasch: „Midrasch Khonen.“ d. Traktat der Emanation, פרקי מסכת אצילות, auch: ברייתא דאצילות und מרכבה. Diese Schrift hat 4 Kapitel und giebt im 1. Kap.: Das Lob der Weisheit und der Geheimnisse; im 2. Kap. spricht sie von den Lichtschöpfungen und den Umwälzungen der Schöpfung bis sie die gegenwärtige Gestalt erhielt, sowie über die vier Welten der Geheimlehre: Azila, Beria, Jezira und Assia, über die zehn Geisterklassen und deren Namen; im 3. Kap. erstreckt sie sich über Shechina, Metatron, Samael u. Lilith u. a. m. und endlich im 4 Kapitel sind die Lehren von den 50 Pforten der Bina, den Vorzügen der Weisheit, dem einstigen Untergang des bösen Prinzips, den zehn Sephiroth u. a. m. Diese Schrift gehört dem 7. Jahrh. an; gegenwärtige Ausgabe Wilna 1802. b. Traktat Hechaloth, מסכת היכלות, Traktat von den himmlischen Hallen, auch פרקי היכלות, Kapitel von den Hallen und מעשה מרכבה. Das Werk des göttl. Thronwagens (der göttl. Weltleitung.) Derselbe hat sieben Kapitel und handetj von dem Gotttesthron und giebt eine ausführliche Engellehre nebst der Schilderung der sieben himmlischen Hallen. Wir haben auch hier Stücke der ältern Mystik (s. d. A.), von denen sich ähnliche Vorstellungen in aethiop. Henochbuche finden. Diese Schrift hat verschiedene größere und kleinere Rezensionen.[7]) Verschiedene Fragmente hat Jell. B. H. S. XV. zusammengestellt, wo dieser Traktat (S. 40 bis

---

[1]) Ben Sira 24. 22. [2]) Siehe: „Geheimlehre“, „Kabbala“ u. „Mystik“. [3]) So im Buche Rasiel. Mehreres in Z unz, G. V. S. 169. Anmerk. β. [4]) Aus: סדר גן עדן und מעשה דרי"בל. [5]) Vergl. Zeitschrift D. M. Gesellsch. VII 249. [6]) Vollst. finden wir ihn im Buche Rasiel S. 35 a. [7]) Vergl. die Sammlung ארזי לבנון von Jos ph Chiquitilla Ven. 1601 u. Krakau 1648, wo die Hechaloth abgedruckt sind.

47) abgedruckt ist. Eine erweiterte und ausführliche Behandlung, dieser Gegenstände hat die Schrift. f. Hechaloth Rabbathi, היכלות רבתי Große himmlische Hallen. Dieselbe hat 30 Kapitel und ist auch unter den Namen: „Buch der Hallen, ספר היכלות, Abschnitte von den Hallen, פרקי היכלות; Baraitha des R. Ismael ברייתא דר' ישמעאל; Abschnitte von R. Israel, פרק דר' ישמאר'; Abschnitte über den göttl. Thronwagen, פרקי מרכבה, die Darstellung des göttl. Thronwagens, מעשה מרכבה und große Halachoth הלכות רבתי. Die Gegenstände, die hier zur Behandlung kommen, sind: 1) die Würdigung des Kenners und Pflegers der Geheimlehre; 2. die Gefahren, die mit dem Schauen der Merkaba verbunden sind; Schilderung der Engel mit verschiedenen Anreden an dieselben bei ihren Beschwörungen; 4. Die sieben himmlischen Tempel, Hallen, in die der Mystiker sich versetzen kann, um alle Geheimnisse kennen zu lernen; 5. die Eigenschaften eines solchen Adepten; 6. ein Lob Gottes, ähnlich dem האדרת והאמונה in den Gebete des Versöhnungstages; 7. Beschwörungsformel u. a. m. Die Abfassung derselben wird gegen Ende des 8. Jahrh. vermuthet. Den Abdruck dieser Schrift bringt Jell. B. H. III. S. 83—108. Ergänzendes hierzu finden wir in der Schrift. g. Perek, Miperke Hechaloth, פרק מפרקי היכלות. „Ein Abschnitt von den Abschnitten über die himmlischen Hallen". Daselbst ist die Angabe der Lobgesänge der Engel und ihrer Stellung bei der Umringung des Gottesthrones. Das Gott preisende „Heilig! Heilig!" ist das unseres Gebetes: Keduscha; auch von dieser Schrift hat Jell. B. H. III. S. 161—3 einen Abdruck. Eine andere dieses Thema ergänzende Schrift ist. h. Schemuscha Rabba und Sidre Hechaloth, שמושי רבה וסדרי היכלות. Großer Gebrauch und die Reihen der Hallen. Dieselbe bringt ein Dämono- und Angeologie zu theurgischen Zwecken; ebenso von den sieben himmlischen Hallen mit ihren Engeln. Jell. B. H. VI. 109—111 hat auch diesen Midrasch. Aehnliches behandelt die Schrift. i. Das Buch von den Hallen oder das Henochbuch, ספר היכלות או ספר חנוך. Im B. H. V. befindet sich dieser Midrasch, doch bespricht ihn auch Julius Fürst im Orient 1850. S. 148. Wir haben in ihm Theile des alten Henochbuches. Die Schrift hat 5 Theile, von denen der erste von dem Gelangen des R. Ismael in die 7. Himmelshalle spricht, wo er den in den Engel Matatron verwandelte Henoch, חנוך, gesehen, der ihm von seiner Verwandlung in einen Engel erzählt, wie ihm dann alle Pforten der Weisheit geöffnet wurden. Der zweite Theil schildert die Winde, spricht von dem göttl. Thronwagen und beschreibt mehrere Engel. Der dritte kennt die „Geister Irin", wachende Wächter, die die von Gott gefüllten Beschlüsse vollführen. Der vierte zeichnet das himmlische Gerichtsverfahren. Der fünfte giebt die Engelsschaaren an, die Gott preisen, hat etwas von der Weltschöpfung und spricht von der Vergeltung u. a. m. Eine besondere Stellung in der mystischen Literatur nimmt k. der Midrasch von den Geheimnissen des R. Simon ben Jochai [1]) נסתרות דר' שמעון בן יוחאי. Eine messianische Apokalypse, die angeblich dem Lehrer Simon ben Jochai (s. d. A.) geworden ist. Dieselbe spricht von großen Kämpfen vor dem Eintritt des mess. Reiches, von Armilus, den drei Messiassen (Ben Joseph, Ben Ephraim und Ben David), besonders von dem Kriege der West- und Ostmächte u. a. m. Auch diese Schrift ist in Jell. B. H. III. S. 78—82. l. Buch Noahs, ספר נח. Dasselbe enthält die Offenbarung von geheimen Heilmitteln an Noah, wie früher an Adam. Von diesem Buche und dessen geoffenbarten Heilmitteln sprechen: 1. Das Buch אסף יהודי aus dem 11. Jahrh.,[2]) ebenso stimmt dieses auffallend mit den Berichten im Buche der Jubiläen Kap. 10. Siehe darüber Jell. B. H. III. S. XXX. ff. m. Das Buch Henoch, ספר חנוך: Dasselbe spricht von den verschiedenen Engelsklassen, besonders von der Verwandlung Henochs in den Engel Metatron, von dessen Stellung, Beruf und Thätigkeit, sowie von den verschiedenen Gottesnamen. Es

---

[1]) S. d. A. [2]) Vergl. Zunz, in Geigers Zeitschr. IV. S. 199.

ist sicher, daß es gleich dem äthiopischen Henochbuch ein hebräisches Henochbuch gab, von dem sich Stücke in andern mystischen Schriften (siehe oben) erhalten haben. Mehreres siehe Jell. B. H. II. XXX. Von S. 114—117 ist unsere Schrift abgedruckt. n. Das Leben Henochs, חיי חנוך. Diese Schrift, wie sie in Jell. B. H. IV. S. 129—132 abgedruckt ist, ergänzt obige Angabe von der Verwandlung Henochs zum Engel. Eine besondere Aufgabe dieses Midrasch ist die Schilderung seines Lebens vor der Entrückung von der Erde. Daselbst heißt es, er lebte in stiller Abgeschiedenheit bis ihn ein Engel beauftragte, lehrend unter die Menschen aufzutreten, wo ihm Alle huldigten u. a. m. So hat auch die Mystik des Judenthums gleich dem Christenthume Legenden zur Verherrlichung Henochs. Mehreres siehe: „Henochsagen." o Schemchasai und Asael, שמחזאי ועזאל. Diese Schrift berichtet von dem Sündenfall der auf die Erde herabgestiegenen Engel (1. M. 6. 2.), die diese Namen führen. Aehnliches hat auch das äthiop. Henochbuch Kap. 8. Die Schrift bildet ein Fragment aus dem Midrasch Abchir, wird in Jalkut zitirt und ist in Jell. B. H. IV. mit aufgenommen, IV. Exegese und Archäologie. Hierher gehören die im Talmud erwähnten. aber später verloren gegangenen Schriften als die Rolle der Genealogie מגילת יוחסין[1]) die Rolle von dem Tempelbau, מגילת בנין בית המקדש,[2]) und die Rolle von den edeln Gewürzen מגילת סממין zu Räucherwerken.[3]) Von den spätern kleinen Midraschim nennen wir: a. Traktat von den Tempelgeräthen, מסכת כלים של בית המקדש. Traktat über das Schicksal der Tempelgefäße und der Schätze des salomonischen Tempels nach seiner Zerstörung. Derselbe hat 12 Mischnas, welche erzählen, was mit den heiligen Geräthen des Tempels nach der Zerstörung durch Nebukadnezar geschehen. Diese Berichte darüber sollen Zidkia, Chaggai, Sacharia in kupfernen Platten zu Babylonien eingegraben haben zum Andenken an die Zukunft.[4]) Ein Theil der Gefäße soll in die Erde versteckt worden sein, einen zweiten legten die Leviten in den Thurm zu Babel u. a. m. Gedruckt ist dieser Traktat in Jell. B. H. II. S. 88—91. Außerdem giebt es eine ברייתא דמלאכת המשכן gedruckt Venedig 1602. Hamburg 1782. b. Baraitha von der Anfertigung der Stiftshütte, ברייתא דמלאכת המשכן. In dieser Schrift werden in 14 Kapiteln die, Teppiche, der Vorhang, der Vorhof, die Bundeslade, der Tisch, der Leuchter, der Räucheraltar, der Levitendienst u. a. m. beschrieben. Eine Agada über die Wolken- und Feuersäule bildet den Schluß. Mit kritischen Anmerkungen ist sie 1802 in Offenbach von Eisek Scheyer herausgegeben. Auch Jell. B. H. III. S. 144—154 hat diese Schrift aufgenommen. c Midrasch Birchath Jakob, מדרש ברכת יעקב. Midrasch über den Segen Jakobs in 1. M. 49. 50. 1—10, der manche treffliche Bemerkung zur Exegese dieser Schriftstellen hat, wobei man mit Geschick die agadische Hülle abzustreifen habe. B. H. II. S. 78—82 hat denselben aufgenommen d. Thron Salomos, דמות כסא של שלמה, Gestalt des salomonischen Thrones Die Beschreibung desselben wiederholt sich in den Agadischen Schriften, von denen unsere Schrift-Auszüge zusammenstellt. Dieselben haben wir in dem zweiten Targum zum Esterbuche und der Midraschschrift Abba Gorion besonders in Kolbo §. 119. u. a. O.[5]) B. H. II. S. 92—101. bringt diesen Midrasch. e. Midrasch Bajom Haschmini, מדרש ביום השמיני. Derselbe ist über Jesaia 26. 15. und stellt die Gegensätze zwischen den Herrschern und den Fürsten der Israeliten und der Heiden auf; er scheint eine Persikta (s. d. A.) zu dem 8. Pesachtag zu sein. f. Midrasch Vajoscha, מדרש ויושע. Derselbe erstreckt sich über 2. M. 14. 30; 15. 1—18. ist ebenfalls eine Pesikta zum 7. Pesachtage und spricht viel von der verheißenen Erlösung. In B. H. I. S. 58—61 ist dieser Midrasch; g. Midrasch Keri u. Kethib, מדרש קרי וכתיב u. מדרש חסרות ויתרות. Beide

---

[1]) Jerusch. Taan. Absch. 4; Mischna Jebam. Absch. 4. [2]) Agadoth Bereschith Kap. 38. [3]) M. Schekalim Absch. 5, J. Joma Absch. 3. [4]) Emek Hamelech S. 14. Amst. 1648. [5]) Vergl. darüber S. Cassel in den wissenschaftlichen Berichten der Erfurter Akademie I. S. 37 ff.

Midraschin sind masoretischen Inhalts über die defektive u. plene Schreibung gewisser Wörter der Bibel und ihrer Gründe. Letztern hat Berliner 1872 in der Schrift „Pletat Sopherim," herausgegeben und ersterer ist in Jell. B. H. V. S. 27—30. h. Midrasch Tadsche, מדרש תדשא, auch, ברייתא דר׳ פנחס בן יאיר. Der erste Name rührt von dem Anfangsworte תדשא in 1. M. 1. 11. her, an das die erste Lehre hier anknüpft, und der zweite nach dem Namen des Lehrers in diesem ersten Satze. Aus seinem Inhalte heben wir hervor die symbolische Darstellung des Tempels, der Opfer- und der Reinigungsgesetze, ferner die Symbolik vieler Zahlen im Pentateuch, auch eine Behandlung der Gottesnamen. Sagen sind hier unter andern über die 12 Stämme und besonders über R. Pinehas b. Jair. Diese Schrift hat jetzt eine correkte Ausgabe in B. H. III. S. 164—193. V. Dogmatik. a. Hagadath Schema Israel, הגדת שמע ישראל. Diese Schrift hat das in 5. M. 6. 4. ausgesprochene Bekenntniß der Einheit Gottes (s. d. A.) zu seinem Thema, das er mystisch hagadisch einleitet mit der Schlußmahnung an Israel, daran festzuhalten. B. H. V. S. 165—67 hat diesen Midrasch. b. Agadath Maschiach, אגדת משיח. Diese Schrift hat eine Zusammenstellung von Sagen von den sieben Jahren vor der Erscheinung des Messias Sohn Davids, dem der Messias Sohn Joseph von Obergaliläa vorausgehen und im Kampfe gegen die Völker untergehen wird. Eine ähnliche Agada hat Hai Gaon im טעם זקנים Frkf. a. M. 1854 S. 59—60. Dieser Midrasch ist in B. H. III. S. 141—3. c. Zeichen des Messias, אותות המשיח. Hier ist eine Ergänzung zum vorhergehenden Midrasch. Derselbe spricht von den zehn Zeichen, welche der Ankunft des Messias vorausgehen und sie ankündigen werden. Auch hier spielt die Armilussage eine nicht unbedeutende Rolle; Armilus ist mit Antichrist identisch. In B. H. II. S. 58—63, ist dieser Midrasch abgedruckt. d. Pirke Maschiach, פרקי משיח, Abschnitte über den Messias. Diese Schrift hat die Schilderung der Messiaszeit (s. d. A.), der Paradiesfreuden der Verherrlichungen Jerusalems, des Tempels und des Messias. Abgedruckt ist dieselbe in B. H. III. S. 68—78. e Messiaskriege, מלחמות המשיח. Diese Schrift spricht von der Lehre der zehn Stufen der Frömmigkeit, der Sage von den zehn Edelsteinen zur Neugründung Jerusalems, den zehn Gegenständen, die der Tempel erhalten wird, ebenso von den zehn Erlösungsverheißungen u. a. m. Es waren derartige Schriften Trostquellen in den Jahren der Verfolgungen. In B. H. VI. ist dieselbe abgedruckt. f. Traktat von den Grabesleiden, מסכת חבוט הקבר. Hier sind Darstellungen von den Leiden und Kämpfen des Menschen gleich nach seinem Ableben und seiner Beerdigung. Derselbe besteht aus 5 Kapiteln, von denen spricht das erste von der Todesstunde; das zweite von den Grabesleiden; das dritte von dem Vergleich der Vorhölle mit der Hölle und 4. und 5. über das Gericht. Sehr benutzt ist dieser Traktat bei den Moralisten und Kabbalisten. Der Traktat fand seine Aufnahme in B. H. I. S. 150—152 g. Traktat von der Hölle, מסכת גיהנם. Derselbe besteht aus 4 Kapiteln und einer kurzen Einleitung. Die Einleitung erklärt den Namen „Gehinnom" und „Topheth" und Spr. Sal. 30. 15. Die Aluka hat zwei Töchter, die da rufen: „Gieb, gieb!" Neben der Beschreibung der Hölle wird über die zur Hölle Bestimmten gesprochen. B. H. I. S. 147—149 hat diesen Midrasch abgedruckt. h. Geschichte von R. Josua ben Levi. מעשה דר׳ יהושע בן לוי. Diese Schrift hat Sagen von dem später als Mystiker gehaltenen Gesetzeslehrer Josua b. L. im 3. Jahrh. n. (s. d. A.), von seiner Paradies- und Höllenfahrt, deren Beschreibung in seinem Namen hier gegeben wird. Diese Sagen sind theilweise schon in der Gemara Kethubot S. 77β; Sanhedrin S. 98α. Sämmtliche drei Geschichten sind oft zitirt und hatten Einfluß auf die Gestaltung der Liturgie. Ein Abdruck dieser Schrift ist in B. H. II. S. 48—54; i. Gan Eden und Gehinom. גן עדן וגיהנם Die vorhergehende Midraschschrift schließt sich eng dieser Schrift inhaltlich ganz an; beide ergänzen sich in ihren Schilderungen vom Paradies und der Hölle. Aufgenommen ist diese Schrift in B. H. V. S. 42—51. Eine ausführliche Einleitung

ist daselbst S. XX. Zwei andere Midraschim, die hierher gehören, sind: Seder Gan Eden, סדר גן־עדן in B. H. II. S. 52—59. Diesen Midrasch kennt Maimonides in der Einleitung zu חלק, wo er gegen ihn polemisirt. Der andere Midrasch ist Seder Gan Eden סדר גן עדן in B. H. II. S. 131. mit den Zusätzen daselbst S. 194—198. Dieser hier ist nur eine andere Rezension des vorigen Midrasch. Er giebt die Schilderung von der Existenz dreier Mauern, den sieben Stufen für die Gerechten und schließt mit einer Mittheilung von den Gottesnamen in 12, 42 und 72 Buchstaben. Mehreres siehe die betreffenden Artikel darüber.

Kleine Traktate, מסכתות קטנות. Außer den größern talmudischen Traktaten, die in den Kanon der Mischna, der jerusalemitischen und der babylonischen Gemara aufgenommen wurden, hat das talmudische Schriftthum noch eine Menge von kleinern Traktaten, die aus dem neunten Jahrh. stammen und Umarbeitungen älterer Halachoths sind, aber später gleich den Apokryphen der Bibel als außerhalb (draußenstehend) des Talmuds (s. d. A.) angesehen wurden und als weniger normativ galten. Es haben sich von denselben nur zehn erhalten: Sopherim, Ebel Rabathi und Khalla; ferner Abadim, Khuthim, Gerim, Sepher Thora, Mesusa, Tephilin, u. Zizith,[1]) doch war ihre Zahl viel größer. Bei Aufzählung des talmudischen Schriftthums an verschiedenen Stellen im Midrasch lautet die Angabe über dieselben: „und die verborgenen oder heimlichen (alamoth, עלמות Hohld. 6. 8.) sind ohne Zahl."[2]) Von den genannten zehn kleinen Traktaten haben wir die von „Sopherim", „Ebel Rabbathi", „Khalla," „Abadim" in besondern Art. (s. d. A.) behandelt, wir versuchen hier die andern sechs einzeln zu besprechen. a. Traktat Khuthin, מסכת כותים. Derselbe hat hier nur zwei Abschnitte u. behandelt die den Umgang der Juden mit den Samaritern (s. d. A.) betreffenden Gesetze u. spätere Bestimmungen. b. Traktat Gerim, מסכת גרים. Derselbe besteht aus 4 Abschnitten und enthält die gesetzlichen Bestimmungen über den Fremden, den Halbproselyten, Ger Toscheb, und den wirklichen Proselyten. Wir stoßen hier auf mehrere Aussprüche, die für die Geschichte des Judenthums von großem Interesse sind.[3]) Eine weitere Verbreitung verdient besonders der vierte Abschnitt von der Würdigung des Proselyten. c. Traktat Sepher Thora, מסכת ספר תורה. Derselbe hat 4 Abschnitte über die Anfertigung der Thorarollen, von denen handelt der erste Abschnitt von dem Material zur Schreibung einer Thora; hier ist ein Bericht über die griech. Uebersetzung der Thora mit Angabe der Textänderungen; der zweite hat die Schreibregeln hierzu; der dritte die Fortsetzung derselben; der vierte und fünfte von der Schreibung der Gottesnamen. Ausführliches darüber siehe: „Sopherim." d. Traktat Mesusa, מסכת מזוזה. Derselbe enthält die Gesetze über die Schreibregeln und das Material der Pfostenschrift (s. Mesusa) und hat zwei Abschnitte. e. Traktat Tephillin, מסכת תפילין. Regeln und Gesetze zum Schreiben der Tephilin und die Würdigung derselben. f. Traktat Zizith, מסכת ציצית. Derselbe enthält die Bestimmungen über das Gebot der Schaufäden. Mehreres siehe: „Talmudisches Schriftthum."

Kolnidre, כל נדרי. Name der viel verleumdeten liturgischen Formel der ältern Gebetsordnung für den Versöhnungstag, die in den Synagogen alten Ritus am Abend (Vorabend) dieses Festes den Gottesdienst eröffnet und ihn einleitet. Dasselbe lautet in wörtlicher Uebersetzung: „Alle Gelübde, Entsagungen, Bannungen und Schwüre (Gelübdeschwüre), die wir geloben, schwören, bannen, und uns versagen (als Verbot uns auferlegen), von diesem Versöhnungstag bis zum (nächsten) Versöhnungstag, der für uns zum Guten eintreffen möge, alle

---

[1]) Von diesen sind die ersten drei unsern Talmudausgaben beigedruckt, die sieben andern wurden jüngst von den Gelehrten Raphael Kirchheim in Frankfurt a/M., versehen mit einem ausführlichen guten Commentar, herausgegeben. [2]) Midr. rabba zum Hohld. 6. 8. ועלמות אין מספר אין קץ לתוספות das. 4 M. Absch. 18 ועלמות אין מספר משנה הצונה. Vergl. Hal. Gedoloth. חצונות וקטנות אין מספר. [3]) Siehe den Artikel: „Proselyt" in Abth. II.

bereue ich, sie sollen gelöst, erlassen und aufgehoben, ungültig und nichtig sein, nicht bleiben und fortbestehen. Unsere Gelübde seien keine Gelübde, unsere Versagungen keine Versagungen, unsere Schwüre (Gelübdeschwüre) keine Schwüre." „Es werde verziehen der ganzen Gemeinde der Söhne Israels, auch dem Fremden, der unter ihnen wohnt, denn das ganze Volk (sündigte) aus Versehen."[1]) Dieses den Gottesdienst des Versöhnungsabends einleitende Gebetsstück wurde von Judenfeinden zum Gegenstand der öffentlichen Anklage und Verläumdung, die Juden nehmen für die Eide des ganzen Jahres an ihrem Versöhnungstage Absolution. Solche auf krasser Unkenntniß beruhende Verleumdung bedarf keiner Zurückweisung, ihr Lügenwerk ist zu offenbar. Es ist in diesem Gebetsstück von keinen Eiden vor Richtern und Obrigkeiten die Rede, sondern nur von Gelübden, und von diesen wieder nicht von Gelübden gegen Andere, sondern einzig von Gelübden gegen uns selbst, durch die wir uns etwas versagen, die keinen Andern als uns selbst betreffen. Dies wird ausdrücklich durch die Worte: „was wir uns versagen," d. h. als Verbot uns auferlegen, ודאסרנא על נפשתנא, ausgesprochen. Der Ausdruck „Schwüre" ושבועי, in diesem Stück bedeutet keinen Eid, sondern nur Gelübdeschwur, ganz wie sich dieses Wort in 4 Mos. 30 3. in dem Abschnitte von Gelübden findet: איש כי ידור גדר לה׳ או השבע שבועה לאסר אסר על נפשו. „So ein Mann ein Gelübde ablegt, oder einen Schwur thut, sich etwas zu versagen, er darf sein Wort nicht schwächen, Alles, wie es aus seinem Munde gekommen, soll er thun." Es ist klar, daß wir in diesem Bibelvers unter „Schwur" nur den Gelübdeschwur, und zwar den, durch welchen wir uns etwas versagen, zu verstehen haben, ebenso in diesem Gebetsstück. Im Gegentheil spricht sich in der ganzen Formel eine Furcht und Besorgniß vor Uebertretung etwaiger aus Uebereilung gethaner Gelübde aus, daß wir aus derselben auf die Gewissenhaftigkeit von Ablegung von Gelübden und Eiden bei den Juden zuschließen berechtigt sind. Doch ist nicht diese Apologetik das Ziel unserer Arbeit, vielmehr beabsichtigen wir hier diese Formel an sich und in ihrer geschichtlichen Bedeutung und Einführung zu besprechen. Vor Allem erklären wir, um jedem weitern Mißverständnisse vorzubeugen, daß wir mit dieser Arbeit weder für die Abschaffung, noch für die Erhaltung dieses Rituals eintreten, sondern jede Parteilichkeit fern zu halten uns bestreben. Der liturgischen Formel oben liegt das Gelübdegesetz zu Grunde, welches wir zum Verständniß desselben hier vorausschicken müssen. Mit Hinweisung auf den Artikel „Gelübde", wo ausführlich darüber gesprochen wird, bringen wir, daß nach 4 M. 30. 3 „er soll sein Wort nicht entheiligen, ganz wie es aus seinem Munde gegangen, soll er thun," jede durch das Gelübde auferlegte Verbindlichkeiten von Entsagungen u. s. w. als vollgültige Verpflichtungen gleich andern religiösen Gesetzen zu betrachten sind. Bei Gelübden aus Uebereilung oder Unbedachtsamkeit vor deren Folgen war die traditionelle Bestimmung, daß solche Gelübde von einem autorisirten Gelehrten oder durch drei andere Männer, die einige Gesetzeskenntnisse besitzen, auf Verlangen und auf ausdrücklich ausgesprochene Reue mit Angaben von Gründen, nach Prüfung derselben und deren Folgen gelöst werden können. In 4 M. 30. 6. 7. u. 11—16 sind die Bestimmungen, daß der Vater die Gelübde seiner Tochter und der Mann die Gelübde seiner Frau lösen oder lösen lassen kann. Die Tradition hat diese Ermächtigung auch auf die Gelehrten, (nicht auf die Priester) gleichsam als die Väter der Gemeinde, übertragen, daß sie Gelübde aus Uebereilung und Unbedachtsamkeit auf Verlangen und Reue des Gelübdeablegers nach sorgfältiger Prüfung ihrer Gründe lösen können. Diese Ermächtigungsertheilung hat keine biblische Begründung und war als Nothbehelf, Nothwendigkeit, von der Tradition zugestanden.[2]) Ausdrücklich hat darüber die Mischna: „Die Ermächtigung zur Auflösung von Gelübden schwebt in der Luft, sie hat keine bibl. Begründung für

[1]) 4 M. 15. 26. [2]) Maimonides h. Nedarim Absch. 6. 2.

sich."[1]) Daher die öftere Abmahnung vom Gelübdemachen, das von vorneherein als Sünde betrachtet wurde.[2]) Dieses Gelübdeauflösen hat durchaus nicht den Charakter einer Absolutionsertheilung, die dem Judenthume völlig fremd ist. Es bedarf keines Priesters hierzu, sondern nur eines Gelehrten, Gesetzeslehrers, auch dieser wurde später entbehrlich erachtet und anstatt dessen drei beliebige Männer, die nicht unwissend sind, als gleichbevollmächtigt gehalten. Dieselben haben keine Macht, eine Sühne zu ertheilen, sondern sollen das Gelübde und die Gründe, dessen Ablegung prüfen und erwägen, ob durch die Auflösung desselben keinem Andern Schaden zugefügt werde, oder irgend eine religiöse Institution Schaden erleide u. a. m. Ausdrücklich heißt es: „Wer ein Gelübde gegen seinen Nächsten ablegt, dem darf dasselbe nur in dessen Gegenwart und mit dessen Einwilligung gelöst werden."[3]) Der ganzen traditionellen Anordnung liegt die Idee zu Grunde, die Israeliten vor Gesetzesübertretung zu schützen, gleichsam nach dem Ausspruche: עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר „Bevor der M. es verboten genießt, erlaube man es ihm, damit er davon erlaubt esse." Eine weitere Vorsichtsmaßregel in dieser Beziehung war eine spätere Anordnung: „Wer da will, daß seine Gelübde während des ganzen Jahres keine Gültigkeit haben sollen, spreche beim Eintritt des Jahres: „Jedes Gelübde, das ich ablegen werde, soll nichtig sein." Aber das hat nur Geltung, wenn er sich dessen beim Gelübdeablegen erinnert."[4]) In der nachtalmudischen Zeit, etwa gegen Ende des siebenten Jahrhunderts, veranstaltete man als Eingang zum Versöhnungstag, also zum Anfang des Gottesdienstes, am Abend vorher eine feierliche Zitirung einer extra dafür abgefaßten Gelübdeauflösungsformel mit dem Anfangsworte „Kolnidre", nach der dieselbe genannt wird. In derselben erklärt der Vortragende im Namen und mit Uebereinstimmung der versammelten Gemeinde sämmtliche Gelübde als aufgelöst, damit die Einzelnen bei etwaiger Uebertretung von dieser Sünde frei werden. Diese Formel lautete damals noch: „Von dem vergangenen Versöhnungstag bis diesen Versöhnungstag" מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הזה, und hatte zum Ziele, die Israeliten nicht mit den Sünden etwaiger Uebertretungen von Gelübden in den Versöhnungstag einziehen zu lassen. Von denselben sollten sie sich erst reinigen, ehe sie Versöhnung von Gott erflehen, eine Handlung, die in den talmudischen Aussprüchen über die Bedingungen der am Versöhnungstage zu erlangenden Versöhnung ihre Begründung hat.[5]) Das war die Grundidee zur Einführung des „Kolnidre" am Vorabend des Versöhnungstages. Hierzu kommt, daß auch der 10. Tischri, der Versöhnungstag, in Ezechiel 40. 1 „Neujahr" heißt, also die Anordnung im Talmud für den Neujahrstag auch für den Versöhnungstag gelten konnte. Doch gab es gleich bei der Einführung dieses Ritus nicht unbedeutende Stimmen, die sich entschieden gegen diese Neuerung erklärten und das „Kolnidre" mit allen ihnen zustehenden Mitteln bekämpften. Es gehörten zu den Gegnern des „Kolnidre" der Gaon R. Natronai (710) in Sura; er sagte: „Wir haben gehört, daß man in andern Ländern das „Kolnidre" sagt, aber wir haben es nicht bei unsern Vätern je gehört und gesehen[6]); denn was nützt die Auflösung der Gelübde für den, der nach Ablegung des Gelübdes eine Bedingung stellt?" Diesem Proteste schloß sich auch dessen Nachfolger, der Gaon Hai (879), an.[7]) Ebenso noch in den Responsen des Ribesch: „Am besten ist es, „Kolnidre" nicht zu sagen, was auch in Katalonien geschieht."[8]) Einen Ausgleich zwischen diesem Dafür und Dagegen scheint

[1]) Chagiga S. 10 α. התר נדרים פורחת באויר ואין להם על מה שיסמכו. [2]) Siehe: „Gelübde". [3]) Jore dea h. Nedarim 228. 17. נדר על דעת חבירו אין מתירין לו אל אם כן הודיעו; ferner heißt es daselbst: ואפילו הודיעו אין מתירין אלא מדעתו. Nach der Nedarim 65 α. המודר הנאה מחבירו אין מתירין לו אלא בפניו, und R. Nissim zu 23 β daselbst: נדרים שבין אדם לחבירו אין אנו יכולים להתיר. [4]) Nedarim S. 63 β. הרוצה שלא יתקיימו נדריוכל השנה יעמוד בראש השנה ויאמר כלנדר שאני עתיד לידור והא בטל. Vergl. Joredea 201. 3. [5]) Vergl. darüber die Artikel. „Buße" und „Versöhnungstag". [6]) Tur Oroch chajim 619. אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מאבותינו דמה תועלת התרה למי שמתנה אחר נדרו שידא בטל הלכך אין אנו סוברים ולא נוהגין לעשות כן. [7]) Das. [8]) Das. in Beth Joseph: וטוב הדבר שלא לאמרו.

R. Jakob Tam (1130—1171) beabsichtigt zu haben; er änderte die Lesart von: „vergangenem Versöhnungstag u. s. w." und setzte dafür: „Von diesem Versöhnungstag bis zum künftigen Versöhnungstag" (s. oben), womit er der Polemik des R. Natronai, daß keine Bedingung nach der Ablegung nütze, ausweichen wollte und dem ganzen „Kolnidre" eine neue Bedeutung gab. Dasselbe spricht nicht mehr von der Auflösung ausgesprochener, längst abgelegter Gelübde, sondern von künftigen Gelübden, die im Laufe des neuen Jahres erst abgelegt werden möchten. Bei denselben können Bedingungen im Voraus gestellt werden, es fällt somit die Hauptpolemik der Gegner weg. In neuester Zeit, wo das „Kolnidre" wieder von Judenfeinden als Mittel zu Angriffen auf das Judenthum gebraucht wird, als wenn dasselbe am Abend des Versöhnungstages Absolution für künftige Eide ertheile und so den Meineiden Thür und Thor öffne, haben mehrere Gemeinden in Deutschland und Amerika das „Kolnidre" ganz abgeschafft. Mehreres siehe: Versöhnungstag.

Märtyrer, Märtyrerthum, קדושת השם, Heiligung des göttlichen Namens, auch: מסירת נפש, Hingebung des Lebens. Die Ausdrücke: „Märtyrer" und „Märtyrerthum" sind dem Griechischen entlehnt, wo sie „Zeugen", „Zeugenschaft", Blutzeugen, Blutzeugenschaft bedeuten und diejenigen bezeichnen, die für ihren Gottesglauben in den Tod gingen, durch keine Todesandrohung von demselben abzubringen waren. Die hebräischen Benennungen dafür sind: „Heiligung des göttlichen Namens," קדושת השם, „Hingebung des Lebens," מסירת הנפש, die deutlicher das Religiösethische dieser That betonen. Der Mosaismus hat kein ausdrückliches Gebot dafür, aber die Tradition findet dasselbe in 3 M. 22. 32: „Und ihr sollet nicht entweihen meinen heiligen Namen, ich will geheiligt werden in der Mitte der Söhne Israels, ich, der Ewige, der euch heiliget" angedeutet.[1]) „Dem ganzen Hause Israel, heißt es, ist die Heiligung des großen göttlichen Namens geboten nach den Worten: „und ich will geheiligt werden in der Mitte der Söhne Israels" (3 M. 22. 32), sie (die Israeliten) sind gemahnt, ihn nicht zu entweihen, denn es heißt: „und sie sollen meinen heiligen Namen nicht entweihen (Ezech. 37)."[2]) Die Lehrer des zweiten Jahrhunderts, R. Akiba, R. Elieser, Ben Asai und R. Elieser b. Jakob u. a. m. beziehen den Vers 5 M. 6. 5: „Und du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele" auf die Pflicht des Märtyrerthums; sie deuten die Worte: „mit deiner ganzen Seele", auch wenn man dir das Leben nehmen sollte, denn also heißt es: „Denn deinetwegen werden wir getödtet den ganzen Tag (Pſ. 44. 18); Ben Asai: „Liebe Gott bis zum letzten Lebensodem"; R. Elieser: „Manchem Menschen ist das Leben lieber als das Geld, darum steht: Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen."[3]) Das Buch Daniel widmet den Märtyrern Daniel, Chananja, Mischael und Asaria, die sich bereitwillig in den für sie bereiteten Tod für ihren Gottesglauben begaben, aber auf wunderbare Weise gerettet wurden, eine ausführliche Schilderung und die Psalmen 44 und 50 verherrlichen das Märtyrerthum durch die Ausrufe: „Versammelt mir meine Frommen, die meinen Bund schließen am Opfer"[4]); „Alles dies hat uns betroffen, wir haben deiner nicht vergessen und sind nicht treulos in deinem Bunde geworden"[5]); „Ob wir den Namen unseres Gottes vergaßen und unsere Hände zu einem fremden Gott ausgebreitet"[6]); „Denn deinetwegen werden wir getödtet den ganzen Tag."[7]) Von den Apokryphen sind es die Makkabäerbücher (s. d. A.),

---

[1]) Sanhedrin S. 74 α. [2]) Maimonides h. jesode hathora Absch. 5. 1. כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנ' ונקדשתי בתוך בניושראל ומוזהרין שלא לחללו שנ' ולא תחללו [3]) Die Hauptstelle ist in Sifre zu ואתחנן 5 M., sie lautet: ובכל נפשך-אפי' הוא נוטל את נפשך בן עזאי אמר אהבהו עד מיצוי נפש . ראב"י אם יש לך אדם שגופו חביב עליו ממנו לכך נאמר בכל נפשך. Hierzu vergl. Berachoth S. 61 β. und Sanhedrin S. 74 α, wo der letzte Satz im Namen des R. Elieser b. Hyrkanos zitirt wird. Von R. Akiba ist obige Deutung in Berachoth S. 61 β; ebenso das. S. 54 α [4]) Pſ. 50. 5. אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח. [5]) Daſ. 44. 18. [6]) Daſ. V. 21. [7]) Daſ. V. 23. כי עליך הרגנו כל היום.

die mit großer Ausführlichkeit von den Märtyrern in der syrischen Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes berichten und dieselben im Andenken des Volkes frisch erhalten wollen. Die Erzählung von der Frau und den sieben Kindern, die als Märtyrer starben, ging von da in das talmudische Schriftthum über, wo sie neue Bearbeitungen gefunden.[1]) Die Frage, wann die Pflicht des Märtyrerthums für den Israeliten eintrete, oder auf welche geforderte Gesetzesübertretung man mit dem Leben einzustehen habe, darüber bringt das talmudische Schriftthum ausführliche Verhandlungen der Volks- und Gesetzeslehrer aus dem zweiten, dritten und vierten Jahrhundert. Wir haben von denselben im Artikel: „Hadrianische Verfolgung" ausführlich gesprochen und wollen hier nur das Nöthige kurz hervorheben. „In dem Obergemach des Hauses Nitsa zu Lod (s. d. A.) verhandelten und beschlossen sie (die Gesetzeslehrer), daß man auf Aufforderung unter Todesandrohung zur Uebertretung jedes andern Gebotes, nur nicht des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes, den Märtyrertod nicht zu erleiden braucht und die geforderte Gebotsübertretung vollziehen darf."[2]) Dieser Bericht ist etwas dunkel und unbestimmt, man weiß nicht, ob derselbe die öffentliche oder die geheime Gesetzesübertretung meine, auch ob diese Bestimmung für jede Zeit, also auch für die der Religionsverfolgung, Geltung haben soll. Das Ganze bedurfte noch einer Interpretation, die auch im dritten Jahrhundert von den Lehrern gegeben wurde. Jedenfalls ist die Behauptung nicht sachgemäß, obige Bestimmung auch auf die geforderte geheime und öffentliche Gebotsübertretung zu jeder Zeit, auch in Religionsverfolgungszeiten, auszudehnen.[3]) Wir wollen darüber unter den Gesetzeslehrern in der Zeit der hadrianischen Religionsverfolgung im zweiten Jahrhundert Umschau halten und sehen, was diese von obiger Bestimmung zur Geltung kommen ließen. Es berichtet die Mechilta: „R. Nathan (im 2. Jahrh.) erzählt: „Die mich lieben und meine Gebote beobachten," das sind die Israeliten in Palästina, die bei Lebensgefahr die Gesetze vollziehen. Warum wirst du getödtet? Weil ich meinen Sohn beschnitten habe. Warum wirst du verbrannt? Weil ich in der Thora gelesen u. a. m."[4]) Wir erfahren, daß man sich zu dieser Zeit auch wegen anderer Gesetze der Lebensgefahr aussetzte. Ebenso wird von R. Akiba und R. Chanina b. Teradjon erzählt, daß sie gegen die hadrianischen Verfolgungsedikte unter Todesgefahr öffentliche Lehrversammlungen abhielten und deshalb auch den Märtyrertod erlitten.[5]) Ein Dritter, R. Juda b. Baba (im 2. Jahrh.) vollzieht ebenfalls gegen die hadrianischen Verfolgungsedikte die Ordination (s. d. A.) an seinen Schülern und muß deshalb den Tod erleiden.[6]) Darnach wäre die Annahme berechtigt, daß obige Bestimmung keine Gültigkeit für Religionsverfolgungszeiten habe. Aber dem entgegen stehen andere Angaben: 1. die der Abmahnung des Gesetzeslehrers Pappus an R. Akiba, abzustehen von seinem Vorgehen[7]); 2. die von dem in hohem Ansehen stehenden R. Jose b. Kisma, der sich mit bitterm Tadel gegen R. Chanina b. Teradjon (s. d. A.) wendet und sein Werk der öffentlichen Lehrvorträge gleichsam als eine ungebührliche Herausforderung gegen Gott hält. „Es sollte mich wundern, ob man Dich nicht mit den Thorarollen verbrennen werde!" Ein Drittes dagegen, und zwar, was am schwersten wiegt, ist der Ausspruch R. Ismaels, daß man auch das Verbot des Götzendienstes übertreten darf, wenn dies heimlich zu begehen gefordert wird.[8]) Ich gelange dadurch zu dem Resultat, daß die chassidäische Richtung unter den Gesetzeslehrern im zweiten Jahrhundert, zu denen R. Akiba,

---

[1]) Siehe: „Hadrianische Verfolgung". [2]) Gemara Sanhedrin S. 74 a. Jeruschalmi Schebiith Absch. 4. 1. Jeruschalmi Sanh. Absch. 3. S. 6 β נמנו וגמרו בעלית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז ג"ע וש"ד. [3]) Wie dies Graetz, Geschichte der Juden B IV. S. 184 und Note 24 das. gethan. [4]) Mechilta zu Jithro. [5]) Berachoth S. 61 und Aboda Sara S. 17. [6]) Das. [7]) Aboda Sara S, 18 α. אני אומר לך דבר של טעם ואתה אומר מן השמים ירחמו תמה אנו אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש. [8]) Gemara Sanhedrin S. 74 α. aus Sifre zu אחרי Cap. 13. א"ר ישמאל מנין שאם אמר לו לאדם עבוד ע"א ואל תהרג מנין שיעבר ואל יהרג שנ' וחי בהם יכול אפי' בפרהסיא ת"ל ולא תחללו את ש קדשי..

R. Chanina b. Teradjon u. a. m. gehörten, gleich den Chassidäern in der makkabäischen Zeit [1]), sich eine strengere Gesetzespraxis auferlegten, ihr Thun war über das erforderliche Maß des Gesetzes, wogegen für die gesetzliche Praxis der obige Bericht von dem Beschluß in dem Hause des Nitsa zu Lod maßgebend war. R. Ismaels obige halachische Entscheidung forderte eine noch leichtere Gesetzespraxis, welche die unter Todesandrohung geforderte Uebertretung des Götzendienstverbotes im Geheimen (nicht öffentlich) gestattete.[2]) Es ist charakteristisch, daß R. Jochanan, der diesen halachischen Beschluß zu Lod im Namen des R. Simon b. Jehozadok mittheilt, denselben ohne jedwede Interpretation gibt. Erst in späterer Zeit wird von den Lehrern in Babylonien Rab Dimi und Rabin eine Interpretation im Namen des R. Jochanan im Sinne der obigen chassidäischen Richtung gegeben [3]), daß obiger Lyddensische Beschluß nicht für Religionsverfolgungszeiten, aber auch in den andern Zeiten nur bei nicht öffentlicher Gesetzesübertretung Geltung habe.[4]) Nach diesen spätern Angaben geschah die Kodifizirung dieses Gesetzes bei Maimonides,[5]) und in Schulchan Aruch Joredea 157. Mehreres siehe: „Hadrianische Verfolgung" und „Zehn Märtyrer".

Makkabäerbücher, ספרי החשמנאים, auch מגילות בית חשמנאי.[6]) Von den Schriften unter diesem Titel, welche die jüdische Geschichte unter den Makkabäern (s. Hasmonäer) bis tief unter Johann Hyrkan (s. d. A.) erzählen, haben sich drei in griechischer Sprache erhalten, die zu den Apokryphen des a. T. gehören und hier besprochen werden. I. Das erste Buch der Makkabäer. A. Name und Inhalt. Von dem ersten Buch der Makkabäer hat sich ein hebräischer Titel in griechischer Schrift erhalten. Derselbe lautet: „*Σαρβὴθ Σαρβανὲ Ἐλ*"[7]) = שר בית (חשמנאי) שר בני אל, Fürst des (hasmonäischen) Hauses, Fürst der Söhne Gottes.[8]) Dasselbe erzählt in sechzehn Kapiteln die Heldenthaten Judas Makkabi mit einer Vorgeschichte von den feindlichen Unternehmungen Antiochus Epiphanes gegen die Juden und einer Nachgeschichte bis zum Tode des Fürsten Simon Makkabi. Kap. 1 spricht von Alexander d. Gr., der Theilung seines Reiches, dem syrischen König Antiochus Epiphanes, von dessen Unternehmungen gegen die Juden in Palästina, den Tempel in Jerusalem, von der zugedachten Ausrottung der jüdischen Religion und der Einführung des heidnischen Kultus. Kap. 2 bringt die Erhebung unter Matthatias, der als Retter des Volkes auftritt, den Beamten des Königs tödtet, die Juden zum Abfalle und zur tapfern Gegenwehr auffordert; ferner von dem Tode Matthatias und der Einsetzung seines Sohnes zum Anführer. Kap. 3 die Kämpfe und Siege über die syrischen Feldherren Apolonius und Seron, seine weitere Rüstung zum Kampfe gegen den syrischen Feldherrn Lysias. Kap. 4. Sieg Judas M. über den Feldherrn Gorgias und dann über Lysias, sein siegreicher Einzug in Palästina, er reinigt und weiht den Tempel ein, stellt den Altar wieder her und setzt das Tempelweihfest ein. Kap. 5. Judas glückliche Kämpfe gegen die Nachbarvölker, die Idumäer, die Ammoniter, seine Befreiung der Einwohner Gileads von der Macht des Timotheus; glücklicher Kriegszug der jüdischen Feldherren Joseph und Asaria gegen Gorgias. Kap. 6. Antiochus Tod und dessen Nachfolger Eupator, der mit Gorgias gegen Palästina

---

[1]) Siehe: „Hasmonäer" und „Pharisäer und Sadducäer". [2]) Sanh. S. 74 *a*. [3]) Vergl. Jeruschalmi Schebiith Absch. 4. 1 wird diese Interpretation erst von Seira, dann von R. Jochanan im Namen des R. Janai gegeben. אמר זעירא ור׳ יוחנן בשם ר׳ ינאי mit dem Schluß: כגון פפוס ולוליינוס אחיו, also ganz im chassidäischen Sinne. [4]) Gemara Sanhedrin S. 74 *a*. [5]) h. Jesodi Hathora Absch. 5. 1. [6]) So in Halachoth Jedoloth. [7]) Euseb. hist. evangel. 6. 25. [8]) Nach Ps. 82. 6. 7. Es ist viel über die Enträthselung dieses Titels gerathen worden. Herzfeld II. S. 263 und 457 hält denselben gleich: שרביט שר בני אל, „Ruthe des Fürsten der Söhne Gottes", ohne anzugeben, ob man unter שרביט „Scepter" oder „Zuchtruthe" zu verstehen habe. Geiger, Urschrift S. 205: סרבת סרבני אל, d. h. „die Widerspenstigkeit der Gott Widerstrebenden"; Derenburg, Essai S. 451, will darin eine Abkürzung von ספר בית שר בני אל, „Buch der Familie, des Fürsten, der Söhne Gottes". Meine obige Angabe ist ohne jede weitere Deutung, wir haben uns nur das fehlende „חשמנאי" zu ergänzen.

zieht und bis nach Jerusalem vordringt, wo er auf den Rath Gorgias den Frieden schließt. Kap 7. Der neue König Demetrius, ein Neffe des Antiochus, der sich des syrischen Thrones bemächtigt hatte, schickte erst den Feldherrn Bakchides und dann den Feldherrn Nikanor mit mächtigen Kriegsheeren gegen Judäa, aber sie wurden geschlagen und getödtet. Kap 8. Die Bundesschließung des Juda M. mit den Römern, die Einsendung einer Abschrift des Bundesvertrages nach Jerusalem. Kap. 9. Judas M. unglückliche Schlacht gegen Bakchides, sein Tod auf dem Schlachtfelde, Jonathans Erhebung an dessen Stelle, sein Bruder Johannes fällt durch die Araber, aber er schlägt Bakchides und zwingt ihn zum Frieden. Kap. 10. Die Thronbesteigung Alexanders, eines Sohnes des Antiochus Epiphanes, in Syrien; Jonathan M. tritt auf seine Seite, Apolonius, der Feldherr des Gegenkönigs Demetrius, wird in Judäa von Jonathan geschlagen, wofür ihm Alexander große Ehren erweist. Kap. 11. Nach Alexanders Fall und Tod war Demetrius der alleinige König in Syrien, der Judäa Steuerfreiheit schenkt. Jonathan leistet ihm Gegenhilfe, doch tritt er bald, als dieser undankbar war, zu dessen Gegenkönig Antiochus, Alexanders Sohn, über. Kap. 12. Jonathans Bündnißerneuerung mit den Römern, sein Sieg über Demetrius, die Befestigung Jerusalems und anderer Städte, Jonathans Tod durch Tryphon. Kap. 13. Simons M. Erhebung zum Volksfürsten, sein Friedensvertrag mit Demetrius, die Erlangung vieler Freiheiten für Judäa. Beendigung des Krieges. Kap. 14. Glückliche Regierung Simons, Bündnißerneuerung mit den Römern und Spartanern, seine Einsetzung zum erblichen Hohenpriester. Kap. 15. Antiochus, Sohn des Demetrius, Bündniß mit Simon gegen Tryphon, Treulosigkeit des Antiochus und Krieg gegen ihn. Kap 16. Sieg der Söhne Simons über den syrischen Feldherrn Kendebäus, die Ermordung Simons M. durch seinen Schwiegersohn Ptolemäus, die Erhebung Johann Hyrkans, des Sohnes Simons, zum Hohenpriester und Volksfürsten. II. Grundsprache, Tendenz, Verfasser, Abfassungszeit, Wichtigkeit und Uebersetzungen. Die Abfassung dieser Schrift war in hebräischer Sprache, das griechische Makkabäerbuch ist eine Uebersetzung derselben. Das geht hervor aus den vielen Hebräismen in dem griechischen Text,[1]) sowie aus dem Zeugniß des Hieronymus in seinem Prolog gal. Der Verfasser derselben war ein palästinensischer Jude, es weisen darauf hin seine Bekanntschaft mit den Oertlichkeiten, seine Sprache und seine in diesem Buche ausgeprägte Parteistellung und Parteirichtung. In Kap. 2, 32—45, wo er von den Folgen der chassidäischen Richtung spricht und die Richtigkeit der Lehren der Gesetzesgerechten, Zaddikim (s. d. A.), in Bezug auf das Sabbatgesetz lobend hervorhebt, merken wir, daß der Verfasser zur Partei der Zaddikim, aus denen später die Sadducäer (s. Pharisäer und Sadducäer) hervorgingen, gehört. Bestärkt werden wir darin dadurch, daß in dem ganzen Buche weder von der Todtenauferstehung, noch von den messianischen Erwartungen (s. Messias) gesprochen wird, Gegenstände, die der Pharisäismus in seinem Gegensatze zu dem Sadducäismus stark betont.[2]) Das ganze Buch erscheint demnach gleich dem Sirachbuche (s. Jesus Sirach) eine Tendenzschrift für die Partei der Zaddikim, welche die Mitte zwischen den Hellenisten und den Chassidäern inne hielten und den Hauptanhang der Hasmonäer (s. d. A.) bildeten. Ueber die Zeit des Verfassers gibt uns die Stelle in Kap. 16. 23. 24 Auskunft; es ist sicher, daß die Abfassung nach dem Tode Johann Hyrkans (gest. im Jahre 106 v.) geschah, aber keinesfalls viel später, da er von den Römern nur unklare Kunde (Kap. 8) und volles Zutrauen zu ihnen hat.

[1]) Herzfeld II. S. 455—57. Siehe daselbst die Aufzählung derselben; ferner Ewald. Gesch. IV. 604. Geiger, Urschrift S. 612. Wir erwähnen das dunkle Wort *Σαραμελ* im 1. B. Macc. 12 23, das nichts anderes ist als eine Zusammensetzung von שר-עם-אל, „Fürst des Volkes Gottes" Mehreres siehe de Wette, Einleitung ins a. T. . 443 Anmerk. a. [2]) Siehe: „Jesus Sirach und sein Buch", wo wir nachwiesen, daß auch der Verfasser zur Partei der Zaddikim gehörte.

Dem Verfasser lagen schriftliche Quellen vor [1]); geschichtlich bedeutsam sind die Nachrichten von den Bündnissen mit Rom und Sparta,[2]) die Correspondenz mit den Spartanern,[3]) der Volksbeschluß über die Erhebung Simons M. zum erblichen Hohenpriester und Volksfürsten[4]) u. a. m. Diese Schrift wurde erst aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt, später wurde aus ihr eine syrische und eine lateinische Uebersetzung angefertigt. Ueber das hebräische „Megillath Antiochus", מגילת אנטיוכס, verweisen wir auf den Artikel: „Kleinere Midraschim." II. Das zweite Buch der Makkabäer. a. Inhalt. In strengem Gegensatz zum ersten Makkabäerbuch ist dieses zweite in seiner Sprache, Darstellung und tendenziösen Richtung. Dasselbe besteht aus zwei ungleichen Theilen, von denen hat der erste zwei Schreiben der paläst. Juden an die ägyptischen über die Feier des Tempelweihfestes (s. d. A.), der zweite bringt einen Auszug aus dem größern Geschichtswerke des Jason von Cyrene über die Thaten der Makkabäer bis zum Tode Nikanors (von 176—161 v.). Im ersten Theile datirt der erste Brief[5]) aus dem Jahre 168 seleucid. Aera = 124 v., der den Juden von der Wiederherstellung des Tempeldienstes berichtet und sie zur Mitfeier des Tempelweihfestes auffordert. Der zweite Brief[6]) hat kein Datum, er ist vom Synedrion und Judas M. an den Priester Aristobul, den Lehrer des Königs Ptolemäus, und an die ägyptischen Juden gerichtet. In demselben berichten sie von dem Tode des Antiochus Epiph. bei dem versuchten Tempelraub zu Nanäa[7]), dem Feste der Tempelweihe in Jerusalem und dem Wiederauffinden des heiligen Feuers unter Nehemia. Ausführlich ist da die Erzählung von der wunderbaren Erhaltung dieses heiligen Feuers, das wieder von ihnen aufgefunden wurde.[8]) In einer Höhle des Berges Nebo sollen auch die Stiftshütte, die Bundeslade und der Rauchaltar verborgen worden sein.[9]) Zum Schluß ist die Einladung zum Tempelweihfest, wo die Hoffnung ausgedrückt wird, Gott werde die Israeliten im heiligen Lande wieder vereinigen.[10]) Es folgt nun der zweite Theil, ein Auszug aus dem größern Geschichtswerke Jasons auf Cyrene, angefertigt von Epitomator mit einem Vor- und Nachwort. Der Auszug hat zwei Haupttheile, der erste von Kap. 3. 1 bis 7. 42, der zweite Kap. 8. 1 bis 15. 12. In dem Vorwort erzählt er von dem Geschichtswerk Jasons über die Thaten des Makkabäer Judas und seine Länder, die Kriege gegen die syrischen Könige Antiochus IV. Epiphanes und dessen Sohn Eupator u. a. m. Der erste Theil des Auszuges spricht von der Bedrängniß des jüdischen Volkes gegen Ende der Regierung des Saleukus IV. Philopator (gest. 174 v) und Antiochus Epiphanes, von Simon, dem Tempelbeamten, als Anstifter alles Unheils aus Haß gegen den frommen Hohenpriester Onias III., wie er den syrischen König zur Absendung des Reichskanzlers, um den großen Tempelschatz zu heben, aufstachelt. Die Vereitlung dieses Tempelraubes geschah durch ein Wunder (Kap. 3). Die Intriguen Simons gegen Onias veranlassen Letztern, sich zum Könige zu begeben.[11]) Nach dem bald darauf erfolgten Tod des Antiochus IV. Epiphanes versteht Jason sich von dem neuen König Eupator das Hohepriesterthum zu erwirken mit der Erlaubniß zur Einführung der griechischen Religion und Sitten, die von ihm verwirklicht wurde.[12]) Nach drei Jahren wird er von Menelaos, dem Bruder Simons, verdrängt[13]), dessen schmähliches Treiben alles Frühere übertrifft.[14]) Es folgt der Kriegszug des Königs nach Aegypten, dessen angeblicher Tod den Jason zur Rückkehr nach Jerusalem aufreizt, wo er ein Blutbad anrichtet, aber bald von da wieder vertrieben wird, worauf er als Flüchtling elendlich in der Fremde stirbt.[15]) Auf dem Rückzuge erobert er Jerusalem und nimmt aus dem Tempel im Werth von 1800 Talenten.[16]) Später

---

[1]) 1. B. Macc. Kap. 9. 22. [2]) Das. 8. 29—32. [3]) Das. 12. 6—18; 20—23. [4]) Das. 14. 27. [5]) Nach Berthaeus, Kap. 1. 1—10, da das Datum in V. 10 noch hierher gehört. [6]) Kap. 1. 10; 2. 18. [7]) Kap. 1. 11—17. [8]) Das. 1. 10—36; 2. 1—19. [9]) Das. 2. 1—8. [10]) Das. 2. 16—18. [11]) Kap. 4. 1—6. [12]) Kap. 4. 7—22. [13]) Das. V. 23—26. [14]) Das. V. 27—50. [15]) Das. K. 5. 1—10. [16]) Das. V. 11—21.

schickt er von Antiochien ein feindliches Heer unter Apollonius, welches das Volk schrecklich drückte und den Tempel schändete; die Juden wurden gewaltsam zum Heidenthume gezwungen.[1]) Ausführlich wird da von dem Martyrium des neunzigjährigen Schriftgelehrten Eleasar und einer Frau mit ihren sieben Söhnen erzählt.[2]) Der zweite Theil spricht meist von Judas Makkabäer, von seinem glücklichen Kriege gegen die syrischen Heere und deren Feldherren bis zum Tode Nikanors (161 v.)[3]), der darauf erfolgten Reinigung und Weihe des Tempels in Jerusalem[4], der Einsetzung des Tempelweihfestes und des Nikanortages.[5]) Hier schließt sich von Kap. 15. 37—39 das Nachwort vom Werthe dieser Schrift an II. Sprache, Darstellungsweise, Tendenz, Verfasser, Zeit Werth und Bedeutung. Wie in der Angabe des Inhalts, so haben wir auch diese einzelnen Theile bei der Erörterung dieser Punkte auseinander zu halten. Es gibt sich im ersten Theil der erste Brief im griechischen Texte als eine Uebersetzung aus dem Hebräischen kund; die Grundsprache desselben war daher hebräisch.[6]) Ebenso erscheint das Gebet (Kap. 1. 24—29) als eine Uebersetzung aus dem Hebräischen, was jedoch nicht von dem Uebrigen dieses Briefes behauptet werden kann. Dagegen ist der zweite Theil sicher in griechischer Sprache abgefaßt; wir haben hier den herrschenden Dialekt recht rein und in leichtem Periodenbau vor uns. Die Darstellungsweise weicht vom 1. Buch der Makkabäer bedeutend ab; der Verfasser liebt das Wunderliche, Sagenhafte und Uebertriebene[7]), er gibt seine Erzählung mit abenteuerlichen Wundergeschichten[8]) und willkürlichen Ausschmückungen[9]) und versucht Propaganda für den Auferstehungsglauben zu machen. Dies veranlaßt uns, in ihm einen Anhänger der Chassidäer oder Pharisäer zu erkennen, der den Hellenismus und den Sadducäismus bekämpft und so die entgegengesetzte Richtung von dem 1. Buche der Makkabäer vertritt. Der Verfasser des ersten Theiles kann auch ein paläst. Jude gewesen sein, dagegen lebte der zweite sicher in Aegypten. Vielleicht war auch der Zweck des ersten Theiles, den Tempel in Leontopolis in den Hintergrund zu stellen.[10]) Ueber die Abfassungszeit sprechen mehrere Angaben, daß das Buch vor der Zerstörung Jerusalems schon geschrieben war; Stadt und Tempelkultus werden bestehend vorausgesetzt. Auch dieses Buch ist sehr früh ins Syrische und Lateinische übersetzt worden. III. Das dritte Makkabäerbuch. Dasselbe ist das kleinste und wunderreichste unter den Makkabäerbüchern. In sieben Kapiteln bringt es eine Wundergeschichte, wie Ptolemäus IV. Philopator, König von Aegypten (regierte vom Jahre 221—202 v.), nach der Schlacht bei Raphia (im Jahre 217 v.), in der er Antiochus den Gr., König von Syrien (regierte von 224—187 v.) besiegt hatte, nach Jerusalem kam, im Tempel opferte und in das Allerheiligste, wohin der Eintritt verboten war, eindringen wollte, wovon er jedoch durch ein Wunder, er wurde plötzlich gelähmt, zurückgehalten wurde. Nach Aegypten zurückgekehrt, veranstaltete er aus Rache eine starke Judenverfolgung, aber auch diese kam auf wunderbare Weise nicht zur Ausführung, sodaß der König dadurch von seinem Vorhaben abstand und ein Freund der Juden wurde.[11]) Dieses Buch ist im Stil, Darstellung und Tendenz ganz wie das zweite Makkabäerbuch; es verherrlicht den Tempel zu Jerusalem und enthält somit indirekt eine Polemik gegen den Oniastempel. Derselbe ist ebenfalls in syrischer Uebersetzung, aber nicht in lateinischer, daher nicht in der Vulgata. Es führt noch eine Schrift den Namen „Makkabäerbuch“ oder „Viertes Makkabäerbuch“, das jedoch untergeschoben ist und nicht hierher gehört, wie dies sein Inhalt und der richtige Titel: „Von der Herrschaft der Vernunft,“ *περὶ αὐτοκράτερος λογισμοῦ*, darthun.[12])

---

[1]) Das. K. 5. 22 bis 6. 17. [2]) Das K. 6. 10 bis K. 7. 10. [3]) K. 8. 1 bis 9. 25; 10. 10 bis 15. 36. [4]) Das. K. 10. 1—9. [5]) Das K. 15. 16. [6]) Das Synedrion in Palästina hat gewiß nur hebräisch geschrieben. [7]) K. 4. 18 ff.; K. 7. 27 ff.; 9. 19—27; 11. 16—38. [8]) K. 3. 25 ff.; 5. 2 ff.; 11. 6 ff.; 15. 12. [9]) Das. [10]) Siehe: „Oniastempel“. [11]) Vergl. Joseph. contra Apion. II. 5, wo ebenfalls von einer Judenverfolgung in Aegypten um diese Zeit erzählt wird. [12]) Vergl. darüber Freudenthal, Progr. 1869, S. 72—90.

Massecheth Sopherim, מסכת סופרים. Halachischer Traktat für die Schreiber, Abschreiber der heiligen Schriften. Derselbe hat eine Zusammenstellung (aus dem 9. Jahrh.) von den halachischen Vorschriften zur Abschreibung der Gesetzesrolle, Thora, der Rolle des Esterbuches, der Tephillin, Mesusoth u. a. m., sowie die Angaben über die Orthographie und die Richtigkeit des hebräischen Textes; ferner die Bestimmungen für den Vorleser und Vorbeter über die Vorlesungsabschnitte aus der Thora und den andern biblischen Büchern und die Gebete an Sabbat-, Fest- und Fasttagen. Im Ganzen zählt derselbe 21 Kapitel, die nach ihrem oben angegebenen Inhalte in drei Theile zerfallen: 1. über die Schreibung, die Anfertigung der genannten heiligen Schriften, 2. die masorethischen Regeln zum richtigen Schreiben des hebräischen Textes und 3. den Synagogenritus. Zum ersten Theil gehören die ersten fünf Kapitel, von denen bestimmt das erste die Schreibmaterialen, die Schriftzeichen, die zum Abschreiben berechtigten Personen, die Hauptabsätze im hebräischen Texte und die Schriftsprache mit Einschiebseln des Berichts über die Textänderung in der griechischen Uebersetzung der Thora; das zweite die Ordnung der Schreibung nach Blättern, Blattseiten, freien Spatien, Zeilen nebst den nöthig werdenden Ausbesserungen; das dritte die Verbindung der andern biblischen Schriften mit der Thora, ihre Unterschiede von derselben, die Heilighaltung derselben in ihren verschiedenen Abstufungen; das vierte die Gottesnamen in ihrer unterschiedlichen Heiligkeit, die nicht verlöscht werden dürfen; das fünfte die nothwendige Weihe beim Abschreiben der Gottesnamen nebst andern Bestimmungen von der Würde der Gesetzesrolle. Der zweite Theil hat vier Kapitel (Kap. 6—9); es spricht das sechste von den nöthigen Zwischenräumen bei manchen Hauptabsätzen, den Punkten über den Buchstaben vieler Wörter und andern masorethischen Textfeststellungen; das siebente von den Wörtern, die defekt und plene (ohne oder mit ו) geschrieben werden; das achte von den Varianten des hebräischen Textes in den biblischen Büchern; das neunte die Fortsetzung der masorethischen Regeln nebst Angaben der Wörter, die geschrieben, aber bei öffentlicher Vorlesung mit andern Ausdrücken zu vertauschen sind; ebenso eine Aufzählung der Stellen, die nicht öffentlich übersetzt werden dürfen. Wir haben schon hier den Uebergang zum dritten Theil, dem Synagogenritus. Zu diesem gehören: a. die Kapitel 10—14 mit ihren Bestimmungen über öffentliche Vorlesung aus der Thora und den andern biblischen Schriften an Sabbat-, Fest- und Fasttagen mit den üblichen Vor- und Nachbenediktionen bei denselben, sowie von den hierzu nöthigen zehn Personen und den Gebeten Kaddisch und Borchu, nebst Einschiebseln über die Schreiberei derselben; ferner die Kapitel 15—21 mit ihren Angaben der Gebete und des Vortrages derselben ebenfalls an Sabbat-, Fest- und Fasttagen. Von diesen behandeln die Kapitel 17—21 auch die Vorschriften für die Festvorträge. Die Quelle dieser Sammlung von Gesetzen ist die Mischna, die jerusalemitische und babylonische Gemara und andere Schriften.[1]) Viele von den angeführten Gebeten erinnern an eine paläst. Liturgie; ebenso wendet er sich bei Verschiedenheit der Gebräuche den paläst. zu.[2]) Ort der Abfassung soll Palästina gewesen sein. Ihre Zeit war nicht vor dem neunten Jahrhundert.[3])

Megillath Taanith, מגילת תענית, Fastenrolle, oder **Massecheth Megillath Taanith,** מסכת מגילת תענית. Traktat der Fastenrolle. Nachbiblische Schrift des Vor- und Nebenschriftthums der Mischna, die in prägnanter Kürze nach der Reihenfolge der Monate in zwölf Kapiteln (Perakim) die Denk- und Freudentage der Geschichte des jüdischen Volkes während des zweiten jüdischen Staatslebens

---

[1]) Die Mischna Megilla IV. bildet die Unterlage von Kap. 10—14; ebenso ist Kap. 12 das. aus Gemara Jeruschalmi Megilla III. 7; Kap. 15 und 16 sind nach Mischna Megilla 1. 4 u. f. w. Eine Zusammenstellung darüber im Orient, Jahrg. 1851, S. 215, Anm. 44—46; ebenso Müller, Soferim S. 16, Anm. daselbst. [2]) Das. S. 19 und 20. [3]) Eine schöne Ausgabe dieses Traktats veranstaltete Dr. Joel Müller, Leipzig 1878, der er eine ausführliche Monographie hinzufügte.

in Palästina und nach demselben bis zur Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. aufzählt und sie durch religiöse Bestimmungen, an ihnen nicht zu fasten oder öffentliche Trauer (Leichenreden) zu halten, der Vergessenheit zu entreißen sucht. Diese Schrift kann mit Recht in ihrer Gesammtfassung als ein Siegeskalender der Juden gelten, auch, da sie uns zu jedem Tage dessen Hauptbegebenheit angibt, als Chronik, die neben dem ersten Makkabäerbuch und der Geschichte der jüdischen Alterthümer des Josephus (s. d. A.) von nicht geringer Bedeutung ist. Es sind 35 wichtige Ereignisse, die hier in aramäischer Sprache, der damaligen Volkssprache der Juden Palästinas, verzeichnet sind, die sich wegen ihres Lapidarstiles gleich Inschriften auf Denkmälern ausnehmen, daher sie später durch Zusätze erklärt werden mußten. Diese Zusätze sind von den Tanaim (s. d. A.), die sich durch ihre hebräische Sprache von dem aramäischen Text merklich unterscheiden. Noch später kamen von den Amoraim (s. d. A.) hierzu gewisse Glosseme[1]) und bei der Schlußredaktion wurde der Schrift noch ein Abschnitt über die Fasttage hinzugefügt. Die Bestandtheile der gegenwärtigen Fassung des Megillath Taanith sind daher: 1. der Urtext in aramäischer Sprache, 2. die Zusätze und Glosseme in hebräischer Sprache und 3. der letzte hinzugefügte Abschnitt, מאמר האחרון, ebenfalls in hebräischer Sprache. I. Der Urtext berichtet, wie bereits erwähnt, von 35 Denk- und Freudentagen und den Ereignissen an denselben. Dieselben sind: 1. der 8. Nisan, wo die pharisäische Anordnung gegen die Annahme der Sadducäer (s. d. A.) durchgesetzt wurde, daß die Kosten für das beständige tägliche Opfer am Abend und Morgen aus dem Tempelschatze bestritten werden soll[2]); 2. der 8. d. M. bis Ende des Passahfestes, an denen ebenfalls gegen die Lehre der Sadducäer endgültig beschlossen wurde, daß das Wochenfest (s. d. A.) nicht gerade an dem Tag nach dem Sabbat (Sonntag), sondern auch an andern Tagen der Woche, je nach kalendarischer Bestimmung, gefeiert werden kann[3]); 3. der 7. Ijar wegen der Einweihung der Mauer Jerusalems unter Nehemias (Nehem. 6)[4]); der 14. d. M. als Tag des Schlachtens des zweiten Passahopfers für die, welche das Passahopfer den 14. Nisan nicht darbringen konnten[5]); der 23. d. M., an dem durch die Siege der Makkabäer die syrische Besatzung die Burg Akra in Jerusalem verlassen mußte[6]); der 27. d. M., hörte die Kronensteuer in Judäa, Jerusalem, auf, die bisher an den syrischen Machthaber abgeliefert wurde[7]); der 14. Sivan[8]) die Einnahme der Festung Bethsur (s. d. A.) durch die Makkabäer[9]); der 15. und 16. d. M. die Vertreibung der Heiden aus Beth'ean, Scythopolis, und der Ebene, sodaß diese Gebietstheile unter Johann Hyrkan zu Judäa geschlagen wurden[10]); der 25. d. M., zogen unter Alex. Janai die fremden Krieger von Jerusalem und Judäa ab[11]); der 14. Tamus die Abschaffung des Strafcodex, ספר גורתא, der Sadducäer[12]); der 15. Ab die Einführung der Spende des Opferholzes[13]); der 24.

---

[1]) Siehe weiter. [2]) M. T. I. nebst Zusatz das. Vergl. Sukka S. 25 β; Pesachin S. 10 β. [3]) Siehe: „Pharisäer und Sadducäer". [4]) M. T. II. 1, dort der erklärende Zusatz [5]) Das., siehe „Passahopfer". [6]) Das. Das Scholion daselbst, הוא מקום הקראים, hat den Erklärern viel zu schaffen gemacht. Doch hebt sich diese Schwierigkeit durch die correkte Leseart, wie dieselbe sich in dem halberstamm'schen Manuskript findet und lautet: מקום הגלין, „Stätte der Vertriebenen". Die Erklärung von Graetz in seiner Monatsschrift 1875 darüber ist nicht sinnentsprechend. [7]) Das. Vergl hierzu 1. B. d. Makkab. 13. 39 den Bericht, daß Demetrios dem jüdischen Volke Krongelder, überhaupt Tribut erlassen habe. Das Scholion daselbst bezieht die Angabe des Urtextes auf die Kränze der Götzenopfer, die nach den Siegen der Syrer gebracht wurden, auf deren Hörnern die jüdischen Hellenisten ihren Gottesglauben verleugneten. וכותבין שאין להם חלק בעליון, Nach dem halberstamm'schen Codex. [8]) Nach dem halberst. Codex in unserm M. T. ist das Datum den 17. Sivan, wozu jedoch die folgenden Daten nicht passen. [9]) Vergl. 1. Makkab. 14. 33, wo von dieser Eroberung gesprochen wird; daselbst hausten die Hellenisten. [10]) Das. III. 2: גלו אנשי בית שאן ואנשי בקעתא. Vergl. hierzu Josephus j. K. 1. 2. 7; Joseph. Antt. 13. 10. 3, wo dieses bestätigt wird. Hierzu noch Derenburg, Essai S. 74, Anmerk. 3. [11]) Nach der Leseart in Halberst. Codex. איתנטילו המוסנאי מיהודא ומירושלים, nicht דמוסנאי, wie in unserer Ausgabe. Das Wort המוסנאי griechisch δημοσύνη, „Geübte Krieger". Vergl. Joel Müller in Gr. M. 1875, S. 46. [12]) Das. Absch. 4. 1; vergl. Joseph. Antt. 20. 9. 1, wo dieses Faktum bestätigt wird. [13]) Das. 5. 11. Vergl. den Artikel: „Opferholzspende".

d. M. die Feststellung des Erbrechts nach pharisäischer Anordnung[1]); der 7. Ellul die Einweihung der Mauer Jerusalems[2]) unter den Hasmonäern[3]); der 17. d. M. die Vertreibung der Römer aus Jerusalem in dem Kriege vor der Zerstörung Jerusalems[4]); der 22. d. M. die Vernichtung der zum Heidenthum übergetretenen jüdischen Hellenisten[5]); der 3. Tischri die Einstellung des Gebrauchs des Gottesnamens in öffentlichen Dokumenten[6]); der 23. Marcheschvan die Zerstörung der von den Heiden auf dem Altar errichteten Brandstätte für Götzenopfer[7]); der 25. d. M. die Einnahme und Zerstörung Somrons,[8]); der 27. d. M. die antisadducäische Anordnung betreffend die Beigabe des Mehlopfers[9]); der 3. Kislev die Entfernung der Bildsäulen aus dem Tempelvorhofe nach dem Siege der Makkabäer[10]); der 7. d. M. wird als Festtag ohne weitere Angabe bezeichnet. Das Scholion dazu gibt den Tod Herodes I. an, doch ist wohl hier von der Nichtausführung des Todesbefehls an die Gesetzeslehre, der von Herodes gegeben, aber durch die Dazwischenkunft der Salome vereitelt wurde[11]); der 21. d. M. die Zerstörung des Tempels der Samariter auf Gerisim[12]); der 25. d. M. die Einweihung des Tempels durch die Makkabäer[13]); der 28. Tebeth die Rekonstituirung des Synedrions durch Verdrängung der sadducäischen Mitglieder[14]); der 2. Schebat, ein Festtag ohne weitere Erklärung. Das Scholion gibt den Tod des Königs Janai an[15]); der 22. d. M. die Störung des Befehls, das Bildniß Kaligulas in dem Tempel aufzustellen[16]); der 28. d. M. der Abzug Antiochus (wohl Antiochus Eupater von Jerusalem[17]); der 8. und 9. Adar als Tage der Prozession um Regen und des Regenseintreffens[18]); der 12. d. M. der Trajanstag (s. Trajan)[19]); der 13. d. M. der Nikanortag,[20]) es ist der Siegestag der Hasmonäer über den syrischen Feldherrn Nikanor[21]); der 14. und 15. d. M. die Purimtage[22]); der 16. d. M. der Anfang des Wiederaufbaues Jerusalems Mauern, die am 7. Jjar fertig waren[23]); der 17. d. M. die Rettung des Restes der Gelehrten (Sopherim) in der Gegend von Chalcis in deren Verfolgung durch König Janai (s. d. A.)[24]); der 20. d. M. als Tag, wo Regenfasten gehalten wurden, worauf der Regen wirklich eintraf[25]); der 28. d. M. das Eintreffen der Botschaft von dem Aufhören der hadrianischen Verfolgung.[26]) II. **Abfassungszeit.** Darüber haben wir drei ältere, von einander abweichende Berichte. In einem wird Chananja b. Hiskia ben Garon (30 n.) als Abfasser dieser Schrift angegeben,[27]) dagegen wird in dem Scholion zu Megillath Taanith Abschnitt 2,8 dessen Sohn Elasar als derselbe genannt.

---

[1]) Siehe: „Pharisäer und Sadducäer", ferner: „Erbe". In M. T. Absch. V heißt es: חיבנא לדיננא. Vergl. Baba bathra S. 115 β. [2]) M. T. Absch. 6. [3]) Das.: חנוכת שור ירושלים. [4]) Das.: איתנטילו רומאי מיהודא ומירושלים. Vergl hierzu Joseph. b. j. II. 17. 8—10. [5]) Das. Absch. 6: תבנא לקטלא משמריא. Vergl. den Artikel „Hellenisten". In 1. Macc. 13. 47—50; 14. 36, man habe ihnen freien Abzug gewährt. In unserm M. T. Scholion steht: המתינו להם ג׳ ימים [6]) Das. Absch. 7. 1. Vergl. Rosch Haschana S. 18 β und den Artikel: „Namen Gottes". [7]) Das Absch. 8: אסתחר סוריגא מן עזרתא. Vergl. 1. Macc. 4. 43—46; 2. Macc. 10. 2—3. Midboth 1. 6 nach Derenburg, Essai S. 60 ff. mit Recht gegen Graetz Annahme. [8]) Das. אחידת שומרן. Vergl. Joseph. Antt. 10. 3. Siehe: „Samaria" und „Samaritaner" in Abth. II., dieser R. E. [9]) Das. [10]) Das. 9. 1. Vergl. Joseph Antt. 3. 1. Hierzu 1. Macc. 4. 45, wo von unreinen Steinen erzählt wird, welche weggeräumt wurden. [11]) Joseph. b. j 1. 33. 6; das. Antt. 8. 2. [12]) M. T. 9. 3. Vergl. Joseph. 13. 9. 1: Joma S. 69 α, wo dieses Faktum auch erzählt wird. [13]) Das. siehe: Tempelweihfest, Chanuka. [14]) M. T. 10. 1. Siehe das Scholion dazu und die Artikel: Simon Sohn Schetach, „Pharisäer" und Synedrion. [15]) M. T. Absch. 11. [16]) M. T. Absch. 11. 2. Hierzu Frkl's. M. III. S. 440. Besonders Herzfeld I. 377. [17]) Nach dem 1. B. d. Makkab. 6. 51—63 drang Antiochus Eupator siegreich bis vor Jerusalem, doch gab er auf die Nachricht vom Herannahen Philipps die Belagerung Jerusalems auf. Vergl. Herzfeld I S. 286. [18]) M. T. Absch. 12. 1: יום תרועה מטרא. Hierzu Gemara Taanith S. 13 β. Das Gesetz war, wenn nach den drei ersten Tagen des Regengebetes noch kein Regen eintraf, an sieben andern Tagen Prozessionen unter Trompetenschall gehalten wurden; es waren Tage, an denen der Regen nach langer Dürre wirklich eingetreten. [19]) M. T. 12. 2. [20]) Das. 12. 3. [21]) Vergl. den Artikel: „Hasmonäer", hierzu 2. B. d. Macc. 15. 36; Jerusch. Taanith 2. 13. p. 66 α. [22]) S. d. A. „Purim". [23]) M. T. 12. 3. [24]) Das. 12. 6. Hierzu Joseph. Antt. 13. 14. 2 der Bericht von dieser Verfolgung. [25]) Das. 12. 7. [26]) Das. 12. 8 s. d. A. „Hadrianische Verfolgung". [27]) Gemara Sabbath S. 13 β.

Eine dritte Quelle bezeichnet die Aeltesten der Schulen Samais und Hillels (im 2. Jahrh.) als die Abfasser dieser Schrift.[1]) Andererseits haben sich die Tanaim R. Josua und R. Mair mit der Erklärung dieser Schrift beschäftigt, sie lag daher ihnen schon vor. Und doch kommen Fakta in dieser Schrift vor, als z. B. das von der Aufhebung der hadrianischen Verfolgung, die tief im zweiten Jahrhundert vor sich gegangen. Ich nehme daher an, daß diese Schrift ihre erste Zusammenstellung von Chananja b. Hiskia, auf dessen Sellern auch über verschiedene Bücher des biblischen Kanons verhandelt wurde,[2]) erhielt, die später durch Zusätze vervollständigt wurde, als vielleicht schon durch dessen Sohn Elasar, später durch die Gelehrten der Schulen Samais und Hillels u. a. m., sodaß sie in der Synode zu Uscha nach der hadrianischen Verfolgung (s. d. A.) ihren Abschluß gefunden haben mag.[3]) Die Erklärungen des Megillath Taanith, die heute neben dem Urtext als Scholien zu jedem Bericht stehen, sind von den Tanaim (s. d. A.) und werden schon von den Amoraim gekannt und benutzt, waren also im dritten und vierten Jahrhundert schon abgefaßt. Aber der letzte Anhangsabschnitt von den wirklichen Fasttagen stammt erst aus dem sechsten Jahrhundert. Weiter wird angegeben, daß die Gesetzeskraft der in dieser Schrift bezeichneten Bestimmungen im zweiten Jahrhundert unter dem Patriarchen R. Simon ben Gamliel II. aufgehoben wurde.[4]) Mehreres siehe: „Agadisches Schriftthum".

Midrasch, מדרש, siehe: Exegese und Agadisches Schriftthum.

Midrasch Mischle, מדרש משלי. Midrasch zum Buche der Sprüche Salomos, Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen älterer Lehrer (Tanaim und Amoraim) zu den einzelnen Versen dieses Buches, die gleichsam als deren Kommentar gelten sollen. Die Zitirung der Namen der Lehrer, denen diese Aussprüche und Exegesen zugeschrieben werden, ist sehr ungenau.[5]) Diese Midraschschrift bringt mit Vorliebe die Lehren der Mystik.[6]) Die Abfassung war im zehnten Jahrhundert, da der Verfasser des Aruch im elften Jahrhundert ihn erst kennt.

Midrasch Rabba, מדרש רבה, Großer Midrasch; sonst auch nur: Rabboth, רבות. Midrasch, Midraschkommentar, der sich in der Gestalt, wie er uns vorliegt, über den Pentateuch, das Hohelied, das Buch Ruth, die Klagelieder, das Buch Koheleth und das Buch Ester erstreckt, aber auch einzeln nach jedem dieser Bücher genannt und unterschieden wird. So heißt dieser Midrasch zum 1. Buch Mosis: Midrasch Bereschith Rabba; zum 2. Buch Mosis: Midrasch Schemoth Rabba; zum 3. Buch Mosis: Midrasch Vajikra Rabba; zum 4. Buch Mosis: Midrasch Bamidbar Rabba: zum 5. Buch Mosis: Midrasch Debarim Rabba; zum Hohenliede: Midrasch Schir Haschirim Rabba; zum Buch Ester: Midrasch Ester Rabba; zum Klagelied: Midrasch Echa Rabba; zum Buche Koheleth: Midrasch Koheleth Rabba und zum Buche Ester: Midrasch Megillath Ester Rabba. Es bildet dieses Midraschwerk eine Zusammenstellung der genannten Midraschim, die wir einzeln behandeln wollen. I. Midrasch Bereschith Rabba, מדרש בראשית רבה, auch: „Bereschith de R. Uschaja, בראשית רבה דר אושעיה,[7]) oder: Bereschith Rabba de R. Uschaja,[8]) und: Agadoth Erez Jisrael, אגדת ארץ ישראל[9]) Midrasch zum 1. Buch

---

[1]) Megillath Taanith Absch. 11; Scholion das.; Jeruschalmi Taanith II. 13 erklärt R. Mair ein Zitat aus M. T. [2]) Siehe: „Bibel", „Apokryphen", „Lied der Lieder", „Koheleth". [3]) Sabbath S. 13 β sagt R. Simon ben Gamliel II: „Auch uns sind die Leidensereignisse lieb, sie nicht der Vergessenheit anheimzugeben; aber wenn wir dies thun wollten, so würden wir es nicht vermögen." אף אנו מחבבין הצרות שאם באנו לכתוב אין אנו מספיקין. [4]) Jerusch. Taanith Absch. 2 v. Gemara Rosch Haschana S. 18 β בימי רשבג בטלה בוגילת תענית. [5]) So wird da R. Josua der Schüler von R. Elieser u. a. m. [6]) Kap. 8 ff. u. Kap. 10. [7]) So in Responsen von Hai Gaon im Anhange zum Sendschreiben Scheriras ed. Goldberg S. 67; ferner in Halachoth Gedoloth f. 36 β weil R. Hoschaja der Abfasser dieser Midraschsammlung sein soll; Siehe darüber weiter. [8]) So bei Maimonides in seinem Mischna Kommentar, Vorrede zu Toharoth. [9]) Bei Raschi zu 1. M. 47, 2.

Mosis, der vorwiegend einfache Exegese mit agadischer Auslegung, auch treffliche Worterklärung hat,[1]) und 100 Abschnitte zählt,[2]) von denen die ersten 95 Abschnitte den ersten 11 Sidras (1. Pentateuch) und die letzten fünf der letzten Sidra Vaichi angehören. Von diesen sind erstere weniger interpolirt, dagegen strotzen letztere von Einschiebseln. Jeder Abschnitt hat ein oder mehrere einleitenden Aussprüche, פתיחתות[3]) die mit einem Bibelvers beginnen,[4]) Die Form derselben ist: פתח. Es eröffnet, beginnt R. auch כתיב; „Es heißt," seltener והו שאמר הכתוב oder הדא הוא דכתיב. Diese Einleitungen werden so gegeben, daß der Schlußsatz den Uebergang bildet und so in den ersten pentateuchischen Vers des zu erklärenden Pentateuchabschnittes einmündet.[4]) Die Einleitungen haben nur agadische Elemente, bestehend aus Lehren, Sagen, Gleichnissen und passenden Verserklärungen, Philosophemen, Geschichtsbetrachtungen und Traditionellenen, aber oft auch die Anführung nur eines Verses ohne jede weitere Erklärung,[5]) oder derselbe wird als Charakteristikum der betreffenden biblischen Person angegeben.[6]) Die Redner solcher Einleitungen sind: R. Hoschaja, R. Abin, Berechja, Elasar ben Josa ben Simon, S. Jizchak, R. Jochanan, Jose ben Simon, Josua aus Sekanja, R. Levi, R. Pinchas, R. Simon u. a. m.[7]) Die Gestalt des gegenwärtigen Textes ist nicht die ursprungliche; es haben da im Laufe der Zeit verschiedene Einschiebsel und Satzumbildungen stattgefunden. Diese Einschiebsel sind erkennbar, da viele mit פירוש beginnen,[8]) andere sich als eine andere Lesart ergeben,[9]) die dritten sind Erklärungen, wahrscheinlich durch kundige Kopisten, die erst an den Rand geschrieben waren, aber später in den Text hineinkamen und ihn entstellten.[10]) Ein Weiteres betrifft die Quellen unseres Midrasch. Nach den Zitaten und Stellenähnlichkeiten lagen dem Autor oder den Autoren dieses Midrasch vor: 1. die Schrift Ben Sira oder Bar Sira[11]); 2. die Mischna,[12]) in ihren sechs Abtheilungen[13]); 3. die Tosephta,[14]) Sifra,[15]) Sifre,[16]) Mechilta,[17]) ferner die Pentateuchübersetzungen von Akyles (Aquila), Jonathan, Jeru-

---

[1]) Vergl. Absch. 22 zu סבל = גדול עוני מנשוא; Abschn. 31 קולין ומדורין = קינים; das. צהר = חלון; das. Abschn. 38 מקדם = מדינחא; das. Abschn. 2 מרחפת = ויעבר; das. Abschn. 12 קיץ = קנדס ועכביות u. s. w. [2]) Diese Eintheilung kannten die Gelehrten im 10. und 12. Jahrhundert noch nicht. Man zitirt Stellen aus Midrasch Rabba nach den Sidras. Vergl. Tosephoth Baba Kama S. 38 β. voce נשא; Aboda Sara S. 44a voce קבליא; Nachmanides zu 1. M. 43. 20. [3]) So haben die Abschnitte 2, 4, 5, 7, 11, 14, 15, 22, 23, 37 u. a. m. nur eine Einleitung; die Abschnitte 6, 8, 9, 10, 12, 18, 20 u. a m. zwei Einleitungen; die Abschnitte 32, 33, 36, 40 49 drei Einleitungen; die Abschnitte 21, 30, 31, 52, 55, 68 vier Einleitungen; Abschnitt 53 sogar neun Einleitungen; Abschnitt 82 zehn Einleitungen. [4]) Vergl. Abschn. 48 וירא אליו, wo die Einleitung mit dem Satze schließt: וירא אליו ה הדא דכתיב. Deutlicher ist es in Abschn. 39 daselbst, wo direkt von der Einleitung auf den ersten Vers des Abschnittes übergegangen wird. [5]) Vergl. Abschn. 80, ותצא דונה בת לאה ר תנחומא פתח אחד מאלף מצאתי. [6]) Das. Abschn. 61, ויוסף אברהם שתולים בבית ה׳ בחצרות אלהינו יפריחו וו אברהם. [7]) Siehe Zunz G. V. S. 174, Anmerkung d. [8]) Absch. 87, voce לתקמך; das. Abschn. 95 gegen Ende; Abschn. 81 ebenfalls gegen Ende; Abschnitt 87 א״ל ידע אנא פרושה, Abschn 44 gegen Ende. [9]) Abschn. 56 כל משליו בן חוא; Abschn. 74 u. Absch. 70. [10]) So Absch. 48 אישייך לומר הבט; das. 44 דרום—ריישם אלא; das. Abschn. 61 טן קשר. Mehreres bringen Zunz G. V. S. 177. Weiß III. S. 156–7 c. Lerner in seiner Schrift, Anlage und Quellen des „Bereschith Rabba." Es wäre verdienstvoll bei einer neuen und korrekten Herausgabe des Midrasch Rabba, solche Arbeiten zu berücksichtigen und die Einschiebsel durch Klammern vom Texte zu trennen. [11]) Siehe den Artikel: „Jesus Sirach" und „Pseudosirach", die Stellen aus dieser Schrift kommen vor in Midr. rabba 1 M. Absch. 8, 10, 73, 91, u a. m. [12]) Dieselbe wird daselbst unter תנינן zitirt. Vergl. Midr. r. 1. M. Abschn. 18, 33, 49, 50, 54, 58 u. a. m. [13]) Absch. 83 aus M. Beraohoth 9. 1. Absch. 7 aus Kilaim 8. 2; Absch 10 aus Schebiit 5. 1; Absch. B. und M. Sabbath 24; Absch. 49 aus Taanith 11. 15 u. a. m. [14]) Siehe diesen Artikel. Stellen aus der Tosephta sind in Midr. rabba 1. M. Absch. 36 aus Tosephta Mag. 2. 23; das. Absch. 46 aus Tosephta Berachoth 1. 2. u. a. m. [15]) Siehe d. A. So in Midr. r. 1. M. Abschn. 85 aus Sifra zu צו ס 30 b.; in Abschn. 29 aus Sifre Kedoschim 89 β; in Absch. 1. aus Sifre d. 4 c u. a. m. [16]) Siehe d. A. So in Midr. r. 1. M. Absch 38 aus Sifre I. 93 S. 25 β (edit. Friedmann); Abschn. 82 aus Sifre II. 336. 140 β; Abschn. 85 aus Sifre Ekeb S. 37. 75 β u. a. m. [17]) Siehe d. A. So in Midr. rabba 1. M. Abschn. 4 und 7 aus Mechilta 8. 50 β. Abschn. 11 aus Mechilta 7. 77 β u. a. m.

schalmi und Onkelos,[1]); 4. der Talmud Jeruschalmi,[2]) u. a. m. Ueber die Abfassungszeit dieses Midrasch läßt sich nichts Gewisses angeben, man vermuthet dieselbe im 5. Jahrh. zur Zeit der Sammlung und Zusammenstellung des babyl. Talmuds (s. d. A.). Nur die letzten fünf Abschnitte der Sidra ויחי, die nach Form und Inhalt viel jünger sind, und sich auch als Auszüge aus jüngern Midraschim dokumentiren,[3]) gehören dem 10. Jahrh. oder noch später an. II. Midrasch Schemoth Rabba, מדרש שמות רבה, auch מדרש ואלה שמות. Diese Midraschschrift, die zweite unseres Midrasch Rabba, hat 52 Abschnitte und erstreckt sich auf die 11 Sidras des zweiten Pentateuchbuches. Form und Darstellungsweise ist die des Bereschith Rabba, nur daß hier mehr die Agadadeutung hervortritt. Alles, was wir oben über die Einleitungen sagten, gilt auch von diesem Midrasch. Die Eigenthümlichkeit desselben ist, daß er aus den Bibelversen Lehren u. a. m. ableitet, was in obigem Midrasch weniger vorkommt, ein Beweis seiner Jugend. Ferner haben wir in ihm Auszüge aus den ältern und den jüngern Midraschim. Zu letztern gehören der Midrasch Tanchuma,[4]) Von Erstern ist besonders die Pesikta, aus der ganze Stücke hergeholt wurden.[5]) Mit seiner Schreibart mit Bezug auf Vorgebrachtes wird für die Zeit seiner Abfassung das 10. Jh. angegeben. III. Midrasch Vajikra Rabba, מדרש ויקרא רבה, auch Hagadath Vajikra, הגדת ויקרא. Derselbe ist scheinbar der älteste unter den Midraschim des Rabba und unterscheidet sich durch seine Vortrags- und Erklärungsweise von diesen, Während der Midrasch Bereschith Rabba sich mehr um die Erklärung der Verse kümmert und gewissermaßen einen Kommentar zu ihnen sein will, hat dieser Midrasch nur die Ausführung seines Thema's, die Entwicklung dessen Gedanken zu seinem Ziele und gebraucht nur die Verse des Abschnittes zum Dienste der vortragenden und auszuführenden Ideen. Wir haben Homilien vor uns, die an den Bibelvers anknüpfen, nicht ihn zu erklären, sondern nur in ihm die Ideen seines Vortrages nachzuweisen. So spricht Abschnitt 2 über die Auserwählung Israels; Abschnitt 4 über Körper und Seele; Abschnitt 9 über den Frieden; Abschnitt 13 über Exile; Abschnitt 12 über Nüchternheit und Trunkenheit u. s. w.[6]) Er zählt 37 Abschnitte, Paraschoth, die auch hier mit den üblichen Einleitungen beginnen,[7]) und mit einem passenden Schluß enden.[8]) Die Einleitungen, פתיחתות, schließen sich nicht an den zu erklärenden Bibelvers, sondern an das Thema an. Die Quellen desselben waren auch hier die alten Midraschim Sifra, Mechilta und Sifre, häufig der Talmud Jeruschalmi. Bei den Zitaten gebraucht er den Ausdruck תני, auch תני ר חייא[9]) seltener mit dem in der babyl. Gemara üblichen תנו רבנן.[10]) Die Zeit seiner Abfassung wird zu Ende des 5. Jahrh. vermuthet nach der babyl. Gemara. Die Gelehrten im 9. Jahrh. kennen denselben schon.[11]) I. Midrasch Bamidbar Rabba, מדרש במדבר רבה. Derselbe erstreckt sich über das vierte Pentateuchbuch und hat 23 Abschnitte, von denen gehören 14 Abschnitte den ersten zwei Sidras und nur 9 Abschnitte den andern acht Sidras. Nach Form, Inhalt, Sprache und Benutzung früherer Quellen, die zuweilen

---

[1]) Von Onkelos in Midr. r. 1. M. Abschn. 4. 20. 43; Abschn. 18. 26. 74. Ueber die Stellen aus den andern Uebersetzungen s. die Artikel: Targum, Targum Onkelos, Targum Jonathan, Targum Jeruschalmi. Mehreres siehe: Lerners genannte Schrift. [2]) Siehe darüber Zunz G. V. S. 175; Weiss III. S. 153; Lerner in der genannten Schrift S. 72—95. Wir entscheiden uns für beide ersten. [3]) Zunz G. V. S. 254. 255. [4]) Hierher die Stücke Kap. 1 gegen Ende; Kap. 6, Ende; Kap. 15 n. a. m. Mehreres darüber bei Zunz G. V. S. 257. Anmerk. a und b. [5]) Zunz l. v. [6]) Siehe oben. Mehreres in Zunz G. V. S. 175. [7]) Dieselben fangen auch da mit ל פותח oder וזהו שאמר הכתוב, auch mit הדא דכתיב. [8]) Der Schluß spricht gewöhnlich über die Zeit der zukünftigen Erlösung oder hat ein Gebet, oder sonst, was das besprochene Thema abrundet. [9]) Vergl. Midr. rabba Vajetera Absch. 3 תני ר חייא aus Sifra; ebenso das. Absch. 6 והבאתי עליהם חרב ebenfalls aus Sifra. [10]) Das. Absch. 34. [11]) Gekannt haben unsern Midrasch Hai Gaon noch Aruch voce עשר; R. Mission in seinen חבור יפה. S. 22.a. edit, Amst. Ueber Andere in Zunz G. V. S. 182. 183.

genannt werden, gehört er mindestens dem 11. Jahrh. an.[1]) Unser Midrasch hat häufig Zitate von ganzen Stücken aus Tanchuma,[2]) ferner aus Pesikta, besonders Pesikta Rabbathi,[3]) ebenso von der babyl. Gemara.[4]) Außerdem kennt dieser Midrasch das Buch Jezira, das Tana de Elia, die Festgebete Kalirs.[5]) Seine Einleitungen sind wie das Tanchuma häufig halachisch,[6]) sonst haben wir auch hier weniger einen Kommentar, als vielmehr Vorträge über gewisse Themen, die an den Vers anknüpfen, aber nicht ihn erklären wollen. V. Midrasch Debarim Rabba, מדרש דברים רבה. Derselbe erstreckt sich über das 5. Pentateuchbuch und ist in 11 Sedarim und 27 Abschnitte eingetheilt. Diese Abschnitte sind hier nicht, wie in den andern Büchern angegeben, aber treten im Texte deutlich hervor. So hat die Sidra Debarim 4 Abschnitte; Vaethchanan 5 Abschnitte; Ekeb 3 Abschnitte; Reeh 2 Abschnitte; Schophetim drei; Ki Theze zwei; Ki Thaba zwei; Nizabim zwei; Wajelech einen; Haasinu einen und Wesoth Habracha zwei. Auch hier haben wir keinen Kommentar, sondern nur eine Zusammenstellung von Homilien, die an Verse des 5. Pentateuchbuches anknüpfen und aus Einleitung, Themabehandlung und aus Schluß bestehen. Die Einleitungen haben meist halachische Erörterungen, die mit Halacha הלכה anfangen und mit einem Bibelvers enden unter der bekannten Formel: „das ist in dem Schriftvers enthalten", והו שאמר הכתוב. Darauf folgt das eigentliche Thema des Vortrages, der, wie im Tanchuma, mit der Erlösungsverheißung schließt. Auch dieser Midrasch hat Bearbeitungen älterer Agadoth aus verschiedenen Schriften, aus Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba und Wajikra Rabba, sowie aus Tanchuma. Seine Abfassung soll im 9. Jahrh. gewesen sein. VI. Midrasch Schir Haschirim Rabba, מדרש שיר השירים רבה, auch Midrasch Chasith, מדרש חזית,[7]) ebenso: Agadoth Chasith, אגדת חזית,[8]) ist der Midrasch des Hohenliedes. Derselbe hat keine Eintheilung durch angegebene Abschnitte gleich denen des Pentateuchs, seine Theile werden durch die Anfangsverse jeder Betrachtung kennbar. Die Aufgabe ist auch hier, keine Exegese oder Kommentar zum Hohenliede zu liefern, sondern, gleich den obigen, homiletische Behandlung gewisser Themen, die an die Verse des Hohenliedes anknüpfen, aber dann unabhängig das Thema ausführen. Das Hohelied (s. d. A.), das allegorisch als das Liebesverhältniß Israels zu seinem Gotte erklärt wurde, war ein beliebtes Thema zu Vorträgen für die Volkslehrer. Die Agodoth des Hohenliedes sind daher sehr alt, doch ist unser Midrasch eine viel jüngere Produktion, der die ältern Agadoth in dem verschiedenen Schriftthum in mehr umgearbeiteter Gestalt mit verschiedenen Zusätzen nach verschiedenen Themen zusammen stellt. Wir finden da die Stellen aus Jeruschalmi,[9]) Mechilta Pesikta, Pesikta de R. Kahana, Sifre de be Rabh, Talmud Babli, Bereschith Rabba, Vajikra Raba u. a. m.,[10]) die hier in veränderter Gestalt wieder gegeben sind. Die Abfassungszeit war daher nicht vor dem achten Jahrh. Im zehnten Jahrh. wird derselbe schon zitirt.[11]) VII. Midrasch Ester Rabba, מדרש אסתר רבה, auch Hagadath Megilla, הגדת מגילה, Midrasch zum Buche Ester. Derselbe hat Agadas aus dem Talmud Jeruschalmi, Vajikra Rabba, Bereschith Rabba, Midrasch Echa Rabba u. a. m., und gilt als jerusalemitischer Midrasch. In den neuen Ausgaben besteht er aus acht Abschnitten, von denen die zwei letzten

---

[1]) Vergl. Zunz G. V. S. 258, 259 giebt das 11. Jahrh. an, was jedoch zu weit gegriffen scheint. [2]) Diese Stellen sind bei Zunz S. 259. Anmerk. a. [3]) Das. Anmerk. d. [4]) Weiss III. S. 267. Anmerk. 30. [5]) Zunz G. V. S. 261. [6]) Das S. 259. [7]) Nach dem hebr. Ausdruck in Spr. Sal. 27 חזית איש מהיר במלאכתו der Vers, mit dem unser Midrasch seinen Vortrag eröffnet. [8]) Aruch voce טפף. [9]) So aus Jeruschalmi Schakalim Absch. 3, S. 47a in Midr. Hohld. 1. 1; aus Jerusch. Chagiga S. 76a in Midr. 1, 2; aus Jerusch. Schakalim in Midr. 1. 11. [10]) Gesammelt sind diese Stellen in dem Aufsatze: Zur Composition der agadischen Homilie in Graetz. Monatsschr. 1879 u. 1880; ferner bei Chudowsky, Midrasch Schir Haschirim S. 12—32; ferner Zunz G. V. S. 263 die Anmerkungen daselbst. [11]) Von R. Nathan, Raschi, David Kimchi u. a. m. Zunz G. V. S. 264. Anmerk. d.

jüngern Bestandtheile aus dem zweiten Targum u. sogar aus Josippon,[1]) sind, die man wohl als Zusätze u. Einschiebungen zubetrachten hat. Die Abfassungszeit ist wohl das 7. Jahrh. VIII. Midrasch Echa מדרש איכה, oder: Midrasch Echa Rabbathi מדרש איכה רבתי, auch: Megillath Echa, מגילת איכה, sonst auch: Midrasch Kinnoth, מדרש קינות. Midrasch zum Klagelied, ein der merkwürdigsten und vorzüglichsten, der sich durch die Menge seiner Einleitungen auszeichnet. Derselbe hat nicht die gewöhnliche Eintheilung in Abschnitte, sondern zu jedem Kapitel der Klagelieder sind bald kleinere, bald größere Theile des Midrasch, die in alphabetischer Reihe auf einander folgen. Das Alphabet bilden die ersten Wörter der Verse, mit denen die Homilien beginnen. Zu dem ersten Verse sind nicht weniger als 33 Einleitungen von den Volkslehrern, Agadisten: Abba bar Kahana, Abin, Abahu, Alexander, Chana ben Chanina, Chanina ben Papa, Jochannan, Josua aus Sichnin, Jizchak, Nachman, Pinchas, Sabdi ben Levi, Seira, Simon ben Jochai u. a. m. In denselben spricht sich das tiefe Volksgefühl über den Verlust der nationalen Selbständigkeit, aber noch mehr über den Verlust des Nationalheiligthums, des Tempels zu Jerusalem, aus. Den Einleitungen schließen sich die Erklärungen der Verse an mit Anführung verschiedener Erzählungen aus dem jüdischen Volks- u. Geschichtsleben. In zehn Geschichten werden Züge von ihrer Geistesgewandtheit gegenüber den Athenern vorgebracht. Anderntheils wird Klage geführt über die Verfolgungen der Juden durch die Römer und ihre Verhöhnung in den römischen Lustspielen. Die Quellen dieses Midrasch sind auch hier der Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba u. a. m. Da in ihm nicht die letzten paläst. Amoraim,[2]) (s. d. A.) vorkommen, so vermuthet man dessen Abfassung sehr früh, etwa im 4. Jahrhundert. Doch hat derselbe auch viele Zuthaten aus Schriften späterer Zeit, als am Schlusse der ersten drei Homilien aus Tana de be Elia, die sich in den älteren Handschriften noch nicht finden.[3]) IX. Midrasch Ruth Rabba, מדרש רות רבה. Dieser Midrasch zum Buche Ruth besteht aus 18 Abschnitten, hat nur jerusalemitische Agadas aus dem Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba, Vajikra Rabba, Echa Rabba[4]). Seine Abfassung war das 5. Jahrh. X. Midrasch Koheleth Rabba, מדרש קהלת רבה, auch Hagadath Koheleth, הגדת קהלת. Midrasch zum Buche Kohelet, der viel jüngern Ursprunges als voriger ist. Derselbe besteht aus drei Haupttheilen, Sedarim, von denen jede mehrere kleinere Theile hat, die mit einem Kohelethvers beginnen und durch denselben von dem andern kenntlich sind und so in Zitaten bezeichnet werden können. Er hat aus älteren, aber auch aus jüngern Schriften geschöpft und kennt die babyl. Gemara, sogar die kleinen talmudischen Traktate (s. d. A.). Es kommen daher in diesem Midrasch neben palästiniensischen Lehrern auch die aus den babyl. Schulen vor. Die Abfassung war daher nicht vor dem 7. Jahrh. Mehreres siehe: Agadisches Schriftthum.

Midrasch Samuel (Schmul) מדרש שמואל. Midrasch zu den Büchern Samuels, eine Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen zu denselben in 32 Abschnitten, von denen die letzten acht dem zweiten Samuelbuch gehören. Dieselben bilden mehr Homilien als einen Kommentar, d. h. sie gebrauchen den Vers nur zur Anknüpfung ihrer Betrachtungen und Lehren, daher der Schluß bei mehreren die Erlösung betreffend[5]). Derselbe wird oft mit der Wendung: „daher sprechen die Weisen" gegeben[6]), die Abfassung war nicht vor dem zehnten Jahrh.

Midrasch Tehillim מדרש תהילים, auch Midrasch Schocher Tob מדרש שוחר טוב, oder אגרת תהילים. Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen zu den Psalmbüchern, von denen nur sieben leer ausgehen[7]). Der Talmud kennt

---

[1]) Zunz G. V. S. 265. Anmerk. a. [2]) Als z. B. R. Jose ben Bun, R. Samuel, dessen Sohn, Hillel, dessen Schwiegersohn. [3]) Zunz G. V. S. 184 [4]) Das. S. 265 Anmerk. [5]) So zu Kap. 3. 5. 24. 31. [6]) מכאן אמרו חכמים. [7]) Ps. 42, 96, 97, 98, 115, 123, 131.

schon ein „Agadoth Thillim“, aus dem wohl hier Vieles in umgearbeiteter Gestalt aufgenommen ist. Diese Umarbeitungen haben die neuern Anredeformeln: שמעו דבר מופלא[1]) אין אנו עוסקים בהם[2]) מייתי לה מטעם אחר[3]) u. a. m.[4]) die einer jüngern Zeit angehören. Viele beginnen mit der Formel: „Das ist, was der Vers sagt“ זה שאמר הכתוב, andern ohne dieselbe, ob dies auf zwei verschiedene Abfasser deutet, ist ungewiß. Im Ganzen ist auch hier der Charakter der Agada in dieser Sammlung mehr Homilie als Exegese. Der Vers wird für das Thema zur Anknüpfung der Lehren darüber gebraucht, ohne daß dessen Erklärung das Ziel ist. Die Abfassung war auch hier nicht vor dem 10. Jahrh. Der Midrasch kennt die Verfolgungen der Juden durch die Christen, die Herrschaft der Araber u. a. m.[5]). Doch wird er schon von R. Nissim und Raschi zitirt.[6]) Die Abfassung war daher in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrh.

Min, מין, Weigerer, auch **Main**, מאין,[7]) pl. **Minim**, מינים, auch Mäinin מאינים,[8]) aramäisch: מינא, מינאה und pl. מינאין, מינאי und מינין; **Minoth**, מינות Minäisch, Sektirisch. I. Name, Bedeutung und Arten. Ueber die Erklärung dieser Benennung ist viel geschrieben worden. Einige bringen dieselbe mit „Mani“, dem Stifter der gnostischen Sekte der Manichäer (im J. 230 n.) zusammen und halten die Minin für „Manichäer“,[9]) ohne zu bedenken, daß die Volks- und Gesetzeslehrer des ersten und zweiten Jahrhunderts schon sich dieses Ausdrucks bedienen. Andere denken dabei an den hebräischen Stamm מין, scheiden, oder: מנה, trennen, theilen,[10]) wonach dieses Wort eine Benennung für Sektirer sein soll. Die Dritten leiten diesen Namen von מאן „weigern“ ab und nehmen denselben in der Bedeutung von „Weigerer“ an.[11]) Die Vierten sehen hier eine absichtliche Abkürzung des „Maaminim“, מאמינים, „Gläubige“,[12]) ein Name für Christen, die sich מאמינים „Gläubige“ nannten,[13]) von dem die erste Silbe weggelassen ist,[14]) wobei nur zu erwägen sei, daß auch Gnostiker so genannt werden. Nach dem Fünften endlich soll dieses Wort eine mnemotechnische Zusammensetzung von den Anfangsbuchstaben der Wörter מאמין ישי נוצרי „Glaubensanhänger von Jischai Nozeri“ (Jesus Nazareth) sein.[15]) Wir erklären uns für die Zurückführung der Benennung „Min“ oder richtiger „Main“, מאין, auf den hebräischen Stamm מאן, sich weigern, sodaß „Main“, מאין aramäische Wortbildung hat, eine Adjektivform von Pael-„Kaddisch“ קדיש ist,[16]) und „Min“, מין, durch die Ellision des א entstanden sei. Von diesen haben die ältern Schriften, als z. B. Sifra, immer „Main“, dagegen die jüngeren „Min“. Die Bedeutung beider ist „Weigerer“, eine Bezeichnung zunächst für den dem Judenthum sich abwendenden Hellenisten, dem sonst auch das Epitheton-„Epikuräer“ (s. d. A.) אפיקורוס beigelegt wird, sodann für den Judenchristen, auch für den Anhänger des paulinischen Christenthums unter den Juden, ferner für die Zelotensekte unter Juda Gaulanitis im ersten Jahrhundert (s. Zeloten), deren Anhänger unter dem Namen „Min Galili“, מין גלילי, „Min Galiläer“ bekannt waren,[17]) und endlich für den Gnostiker. Die Talmudausgaben, welche die Censur passiren mußten, haben an den Stellen, die von den Judenchristen sprechen, anstatt „Min“- die Benennung „Zaduki“, צדוקי, sodaß

---

[1]) Kap. 3. [2]) Das. 6. [3]) Das. 18. [4]) Weiss III. S. 275. [5]) Zunz G. V. S. 269. [6]) Das. [7]) Sifra hat überall מאין anstatt מין. [8]) Daselbst. [9]) Levita in Tischbi S. V. früher schon von Amude Gola u. a. m. Siehe Buxdorf voce מין. Vergl. Flügel, Mani 1862. [10]) Buxtorf, Gesenius. Fürst s. v. [11]) Cassel in Ersch und Gruber II. B. 27. S. 22. N. 61. [12]) Cassel in Cusari I. A. S. 2; Hess Orient 1843 Lit. S. 419; Dukes, Religiöse Poesie S. 136; Jost IV. 222 u. a. m. [13]) Vergl. Römerbrief 9. 33; 10. 11, wo Paulus und seine Anhänger „Gläubige“ sich nannten. [14]) Dreifuß im Orient 1844. L. S. 204—207; das 1846. L. S. 620. Das. 1845. L. S. 1—5. In neuerer Zeit hat sich auch Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, dafür erklärt. [15]) Jost, Sekten I. 414. [16]) Nach Goldfahn in Graetz'sche Monatsschrift 1845. S. 145. [17]) Mischna Jadaim am Ende und Tosephta daselbst. Es ist merkwürdig, daß die neuesten Arbeiten über „Minim“ nichts von dieser Sekte, die ebenfalls im talmudischen Schriftthum den Namen „Min“ hat, erwähnen.

die beiden Ausdrücke oft abwechseln; daher die richtige Leseart immer erst aus dem Inhalt gefunden werden muß. Die Denk- und Lebensrichtung des „Min“ wird durch den Ausdruck „Minoth“ מינות, bezeichnet und durch die Sätze näher bestimmt: „Ihr sollet nicht nach eurem Herzen abweichen“, (4. M. 15,39) d. i. Minoth, minäisch, denn es heißt: „Der Thor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott!“[1]) Ferner: „Aluka hat zwei Töchter, die da rufen: „Gieb, gieb!“ (Spr. Sal. 30,15), das ist „Minoth“, das „Minäerthum“.[2]) So war Adams Abfall das Werk des Minoth und Adam ein Minäer. Der Zuruf an ihn: „Wo bist du?“ איכה, wird gleichbedeutend mit: „Wohin hat dich dein Herz gelenkt?“ erklärt.[3]) Auf gleiche Weise werden die Worte in Koheleth 11,9: „Freue dich Jüngling in deiner Jugend, thue deinem Herzen wohl in den Tagen deines Jünglingsstandes“ als sich dem Minäerthum (Minoth) hinneigend erklärt, die dieses Buch in Gefahr brachten, als apokryph erklärt zu werden. Es bezeichnet der Ausdruck: „Minoth“, מינות, die vom Gesetz sich lossagende Lebensäußerung, als des dem Judenthume sich abwendenden Hellenismus und des paulinischen Christenthums unter den Juden, aber besonders die des Gnostizismus. Wir haben nach diesen Angaben, die vielen Aussprüche über die Minäer aus einander zu halten und bei jedem einzelnen darauf zu achten, zu welcher Klasse der Minäer gehört, von dem gesprochen wird. Die Kennzeichen hierzu liegen in den Aussagen, die von dem betreffenden Minäer gemacht werden, sowie in dem Thema der Mittheilung. Wir haben in den Artikeln: „Griechenthum“, Christenthum“, „Religionsphilosophie“, „Religionsgespräche“ die betreffenden Lehren, Mittheilungen und Gespräche von den Minäern, Minin, nach ihren verschiedenen Klassen der Hellenisten, der Judenchristen, der Zeloten, Galiläer, und der Gnostiker ausführlich behandelt und verweisen auf dieselben. Als Ergänzung gehört hierher noch der Artikel „Abtrünnige“ in meinem Buche „Geist der Hagada.“

P.

Pesachhagada, הגדת פסח, auch Hagada schel Pesach, הגדה של פסח, vollständig: Seder Hagada schel Pesach, סדר הגדה של פסח. Liturgisches Büchlein für die Feier der zwei ersten Pesachabende, das in seinem Haupttheile (s. weiter) eine Zusammenstellung der hagadischen Aussprüche und Exegesen (s. Agada und Exegese) über die Pentateuchabschnitte von der Erlösung und dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten,[4]) sowie von der Feier des Pesachfestes enthält; daher es den Namen: „Pesachhagada“ führt. Die Abfassung desselben in seiner gegenwärtigen Gestalt hat eine ganze Geschichte zu ihrer Grundlage und gehört nach den Theilen dieser Schrift verschiedenen Zeiten an. Wir unterscheiden drei Theile in derselben, von denen gehört: der erste von מה נשתנה bis גאל ישראל nebst den darauf folgenden Hallelpsalmen und dem Nischmathgebet der talmudischen Epoche (etwa vom 2. bis 6. Jahrh.); der zweite, der uneigentliche Theil, bestehend aus den Sabbatgebetstücken: a. האל בתעצומות u. b. ישתבח; ferner aus den Pesachpijutim: 1. ויהי בחצי הלילה; 2. ובכן אומץ גבורותיך und 3. ואמרתם זבח פסח, der gäonisch-rabbinischen Zeit (vom 7. bis 12. Jahrh.) und der dritte mit den Schlußliedern: α. כי לו נאה; β. אדיר הוא יבנה ביתו; γ. אחד מי יודע und δ. חד גדיא dem 14. und 15. Jahrhundert an. Im ersten Theil haben wir die Angaben des Ritus und die Besprechung des Erlösungs- und Auszugswerkes u. a. m. nach dem Schriftthum der Bibel, der Mischna und der beiden Talmude (s. Talmud); in dem zweiten sind die Dankeserhebungen für die sich in der jüdischen Geschichte offenbarenden Hoffnungen Israels und in dem dritten finden in Bezug darauf: Gott, der Gottestempel und Israel in mehreren Dichtungen ihre Verherrlichung. Nach diesen ist der erste Theil die eigentliche Hagada; der

---

[1]) Ps. 14. Berachoth S. 12β. [2]) Aboda sara S. 17α. [3]) Sanhedrin S. 38. אן נטה לבך.
[4]) 1. Siehe: „Auszug Isr. aus Aegypten.“

zweite die uneigentliche, später hinzugefügte, und der dritte hat die letzten Beigaben für dieselbe. Als Einleitung zur ganzen Feier ist zu Anfang das Stück: כהא לחמא aus der gäonäischen Zeit.[1]) Bevor wir eingehend einzeln die Stücke besprechen und das Nähere über die Tendenz dieses Büchleins angeben, wollen wir Einiges über die Bedeutung und die Geschichte der Feier der ersten Pesachabende vorausschicken. Zum Andenken des Auszuges und der Erlösung aus Aegypten wurden die Darbringung des Passahopfers (s. d. A.) an dem ersten Abend des Pesachfestes (s. d. A.) und die Erzählung der Geschichte des Auszuges angeordnet. Letztere war nicht blos für den Abend des Passahfestes geboten, sondern sollte bei jeder passenden Gelegenheit täglich wiederholt werden.[2]) Wir bitten Ausführliches darüber in dem Artikel „Auszug aus Aegypten" nachzulesen. Der Hauptgegenstand zur Feier des ersten Pesachabends war das Passahopfer. Erst nach der Zerstörung des Tempels und nach dem Aufhören des Opferkultus bildete die Erzählung des Auszuges aus Aegypten den Hauptbestandtheil der Feier. In den Schulen wurde darüber lange disputirt, ob die Pflicht zur Erzählung des Auszuges aus Aegypten sich auch auf die Nachtzeit erstrecke. Erst Ben Soma wird als der Lehrer gefeiert, der den Schriftbeweis hierzu zu liefern verstanden hat, sodaß R. Eleasar ben Asarja erstaunt ausrief: „Ich bin fast siebzig Jahre, es konnte mir nicht gelingen, nachzuweisen, daß man auch des Nachts zur Erzählung der Erlösung aus Aegypten verpflichtet sei, bis Ben Soma (s. d. A.) dies aus der Schrift herzuleiten verstand."[3]) Die Erinnerung an die Erlösung aus Aegypten wurde nun die Trostquelle für das jüdische Volk, nachdem seine nationale Freiheit und Selbständigkeit durch Roms Übermacht vernichtet wurde; ein beliebtes Thema der Volkslehrer für die verheißene Wiedererhebung und Wiederaufrichtung. „Als Israel aus Aegypten erlöst wurde, lehrte R. Elieser, geschah es in Folge von fünf Gegenständen, der Leiden, des Verdienstes der Väter, der göttl. Barmherzigkeit und der abgelaufenen Leidenszeit, so wird auch uns die Erlösung werden."[4]) So innig wurden diese Pesachabende im Familienkreise durch derartige Erzählungen und Vorführung von Erlösungshoffnungen gefeiert, daß man sich gar nicht von dieser Feier trennen mochte, und die Feiernden an den bereits angebrochenen Morgen erinnert werden mußten. So wird von den Lehrern R. Elieser, R. Josua, R. Akiba und R. Tarphon erzählt, daß sie in Bne Berak (s. d. A) in solcher Feier die ganze Nacht zubrachten, bis sie am Morgen von ihren Jüngern gemahnt wurden: „Unsere Lehrer, die Zeit zur Verrichtung des Schmagebetes (s. d. A.) ist schon da![5]) Aehnliches weiß man von R. Gamliel II. anzugeben, der in Lod im Hause des Baithos mit den Gelehrten ebenfalls in solcher Feier die ganze Nacht verbrachte, worauf sie am Morgen das Lehrhaus aufsuchten.[6]) Vielleicht war auch dies für sie ein Trostbild, daß nach überstandener Nacht des Exils der Morgen der Erlösung anbrechen werde, oder daß sie in der Nacht des Exils so lange von der Erlösung sprechen wollen, bis der verheißene Freiheitsmorgen da ist. Zu den andern Gegenständen der Feier gehörten: die Mazzoth, die bittern Kräuter, die vier Becher Wein für jeden Tischgenossen, ein gebratenes Knochenfleisch; ein halbgebratenes Ei, Salzwasser, Gemisch von gestoßenen Früchten, chroseth, u. a. m. Die Mazzoth und die bitteren Kräuter werden im 2. M. 12. 8. als Zuthaten des Passahopfers genannt, die nun auch ohne dasselbe genossen werden, und die bittern Tage der Israeliten in Aegypten symbolisiren sollen. Die vier Weinkelche deuten auf vier Heilskelche gegen die vier Strafkelche für die heidnischen Völker, ferner auf die vier Erlösungsverheißungen; auf die vier Reiche.[7]) Anders heißt es darüber in der Tosephta: „Es ist geboten, am Passahfest seine Kinder und seine

---

[1]) Siehe weiter. [2]) Siehe die Artikel: „Passahopfer" und „Passahfest." [3]) Berachoth, S. 13a. [4]) Midrasch rabba, 5. M. Abschn. 2. [5]) In der Pesachhagada. [6]) Tosephta Pesachim gegen Ende. [7]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 88; Midrasch Schocher tob zu Ps. 75; ebenso in Jeruschalmi zu ערבי פסחים.

Hausleute zu erfreuen. Wodurch? Durch Wein, denn es heißt: „Wein erfreut des Menschen Herz".[1]) Das gebratene Knochenfleisch soll an das gebratene Passahopfer erinnern, das gebratene Ei vertritt das Festopfer קרבן חגיגה, das Gemisch der gestoßenen Früchte חרוסת verbildlichte den Lehm, aus dem die Israeliten die Ziegel anfertigten. In der talmudischen Zeit war diese Festfeier: „Vor jedem war ein Tisch mit Mazzoth, bittern Kräutern, Wein, gebratenem Knochenfleisch u. a. m. gedeckt. Der würdigste der Hausgesellschaft trug hagadische Auslegungen der Bibelstellen von der Erlösung aus Aegypten, Babylon, Persien und Rom vor und sprach das Hallelgebet.[2]) Um die Aufmerksamkeit der Kinder auf diese Erzählungen zu erhalten, wurden ihnen Früchte vertheilt u. a. m., worauf sie Fragen über den Grund dieser Feier richteten." Diese Vorträge der hagadischen Erklärungen der betreffenden Bibelstellen, der Hallelpsalmen und alles Andern, das diesem folgte und zur Feier dieser Pesachabende gehörte, wurde später aufgezeichnet und in eine Schrift zusammen getragen, um jedem Familienvater, wenn er auch nicht zum Gelehrtenstande gehörte, die Abhaltung dieser Feier zu ermöglichen. So wurde diese Schrift unter dem Namen „Hagada von Pesach" verbreitet und war gewiß in jedem Familienhaus heimisch. Allmählich fügte man Mehreres hinzu bis sie die gegenwärtige Gestalt erhielt. Die letzten Zusätze gehören, wie schon oben bemerkt, dem 15. Jahrh. an. Wir kommen jetzt zur Besprechung der einzelnen Stücke. a. Das die Feier einleitende הא לחמא,[3]) mit seinem schönen Rufe: „Wer da hungert, komme und esse mit; wer dürftig ist, trete ein und feiere mit das Passahfest u. s. w" gehört der gäonäischen Zeit (gegen das 8. Jahrh.) an.[4]) b. Das מה נשתנה enthält die Frage, die gewöhnlich der Sohn oder der jüngste Tischgenosse an den Vortragenden richtet, um die Erzählung von dem Auszuge und der Erlösung aus Aegypten als Angabe der Bedeutung dieser Feier mit ihren Förmlichkeiten hervorzurufen. Diese Art der Eröffnung der Feier durch Fragen war von jeher üblich, von der schon in der Mischna (Pesachim Absch. 10. 4.) berichtet, es sind ebenfalls dort vier Fragen, von denen nur die eine über den Genuß des Passahopfers in unserm Büchlein geändert ist, da das Passahopfer nicht mehr dargebracht wird.[5]) c. Das עבדים היינו, als Antwort auf obige Fragen, mit der die Erzählung der Geschichte der Erlösung beginnt, ist ebenfalls dem Talmud (Pesachim 116 a) entnommen und zwar nach der Angabe des Samuel, die Antwort laute nach 5. M. 6. 21. gegen die Meinung des Rabh, sie müsse mit Josua 24. 2. beginnen. Der Angabe des Letztern genügt der Verfasser später durch das Stück: מתחילה. Als Bezeichnung des Hauptinhalts dieser Antwort hat die Mischna den Ausspruch: „Man beginne mit der Erzählung von der Erniedrigung und ende mit der Lobeserhebung." d. Von dem מעשה ברבי אליעזר, welches von dem Zusammensein mehrerer Gelehrten bei dieser Feier am Pesachabend berichtet, ist ein ähnlicher Bericht in der Tosephta (Pesachim Absch. 10), nur daß dort R. Gamliel II. erst genannt wird und nicht Bne Berak, sondern Lod der Ort der Zusammenkunft ist. Wir haben hier Berichte von zwei verschiedenen Zusammenkünften, die nicht verwechselt oder gar zu vereinen sind. e. Das אמר אליעזר בן עזריה mit der Angabe der Herleitung der Pflicht, auch des Nachts von der Erlösung Israels aus Aegypten zu erzählen, befindet sich fast wörtlich an mehreren Stellen des talmudischen Schriftthums.[6]) f. Das ברוך המקום bringt die Bezeichnung für Gott

---

[1]) Tosephta Pesachim Absch. 10. מצוה לשמוח בניו ובני ביתו במה משמחו ביין שנ׳ יין ישמח לבב אנש. [2]) Pesachim S. 115 β אגדתא והילולא כיון דבעי למימר. [3]) Es gibt drei Lesarten: 1. in Maimon: הא לחמיא, 2 הא כלחמא u. 3. כהא לחמא Diese letzte ist unrichtig, da das darauffolgende דיאכלו nicht paßt. [4]) Vergl. Abudraham zur Stelle מה שנהגו לומר כל דכפין כך היה מנהג אבות כתב רב מתתיה. Im Talmud Babli Taanith S. 20 β wird von R. Huna erzählt, daß er beim Aufschneiden eines Brotes die Thüre öffnete und die Worte rief: „Wer dürftig ist, komme und esse mit!" ר׳ הונא כי הוה כריך רפתא הוה פתח לבביה ואמר כל מאן דצריך ליתי וליכל. Dieses war jedoch nicht gerade an den Pesachabenden. [5]) Mischna Pesachim Absch. 10. 4. מתחיל בגנות ומסיים בשבח. [6]) Berachoth S. 12a. u. S. 28a.; Sifre zu ראה am Ende; Jeruschalmi Taanith Absch. 4. Mechilta zu בא Absch. 16.

durch: „der Ort", hamakom, eine Benennung, die im talmudischen Schriftthum oft vorkommt und Gottes Allgegenwart angiebt;[1]) auch die in Bezug auf die vier Schriftstellen 2. M. 12. 26; 13. 8.; 14; 5. M. 6. 20 von der Pflicht, sich der Erlösung aus Aegypten zu erinnern und sie den Kindern zu erzählen, darin vorkommenden Vorführung von vier typischen Gestalten, die vier verschiedene Geistesrichtungen repräsentiren: des Weisen, des Frevlers, des Einfältigen und des Unkundigen, ist auch dem talmudischen Schriftthume mit geringen Aenderungen entnommen; sie rühren von dem Gesetzeslehrer R. Chia im 3. Jahrhundert her.[2]) g. מתחלה. Dieses Stück ist ganz nach der Angabe des Gesetzeslehrers Rabh, von der wir oben schon gesprochen haben.[3]) h. Das Stück: צא ולמד bis אלו עשר von der Leidensgeschichte des israelit. Volkes, die mit Jakob bei Laban begonnen und in Aegypten ihre volle Gestalt erhielt, ist eine Zusammenstellung aus der Mischna Pesachim 10. 4. nach 5. M. 26. 5—7 u. Sifre zu Kithaba S. 111 mit geringen Textänderungen, möglich, daß auch ihnen schon ein Midrasch vorgelegen, aus dem sie sämmtlich, jeder nach seiner Weise, zitirt haben. Wichtig ist die Angabe der Hagada hier: אני ולא מלאך „Ich, aber kein Engel, ich aber kein Seraph", welche die Unmittelbarkeit Gottes darthut, die oft im talmudischen Schriftthum wiederholt wird.[5]) i. Der Ausspruch R. Jehudas: דצך עדש באחב als gekürzte Angabe der zehn Plagen ist vollständig im Midrasch (Rabba 2. M. Absch. 8) in dem ihm zitirten Ausspruch: „Auf dem Stab Mosis waren in gekürzter Form die zehn Plagen Aegyptens verzeichnet.[6]) k. Die hier zitirten Aussprüche von R. Jose Haglili, R. Eliezer und R. Akiba befinden sich ebenfalls in der Mechilta Beschalach Absch. 6,[7]) aber in der Hagada von Maimonides sind dieselben weggelassen.[8]) Ebenso findet sich daselbst nicht das darauf folgende כמה מעלות טובות. Einzelnes davon hat Sifre zu Haasinu § 337. l. ר׳גמליאל אומר. Dieser Ausspruch R. Gamliels I. wird auch in der Mischna (Pesachim 10. 5. 6.) zitirt.[9]) Die Sitte, bei diesem Spruch Mazza und Maror in die Höhe zu heben, wird als Sitte Rabas gekannt.[10]) m. Auch das Stück: בכל דור ודור wird als Ausspruch von Raba (im 4. Jahrh.) zitirt.[11]) n. Das לפיכך finden wir ebenfalls in der Mischna (Pesachim 10, 5).[12]) o. Das הללויה mit den darauf folgenden zwei ersten Kapiteln des Hallelgebetes wird in der Mischna schon gekannt und zwar als Brauch, diese Psalmen während des Schlachtens des Passahopfers abzusingen. Derselbe wurde beibehalten. Die Absingung derselben geschah früherer Zeit an den ersten Pesachabenden in der Synagoge,[13]) aber später wurde dieselbe bei dem zweiten Weinkelch vorgenommen.[14]) p. Die Schlußbenediktion אשר גאלנו bringt auch die Mischna.[15]) q. Die andern Hallelpsalmen werden auch nach der Mischna über den vierten Weinkelch gesprochen.[16]) r. Das folgende נשמת wird nach der Erklärung des R. Jochanan als das in der Mischna erwähnte ברכת השיר, das zum vierten Weinkelch gehört, gehalten.[17]) Das ihm vorausgehende יהללוך ist nach

---

[1]) Siehe: „Allgegenwart Gottes". Vergl. Aboth. Absch. 2. u. 3. Midrasch rabba 1. M. Absch. 68 Jalkut zu den Psalmen § 841. [2]) Vergl. Mechilta Cap. 18. edit. Friedmann; Jeruschalmi Pesachim Absch. 10. hal. 4. Die geringen Aenderungen in unserer Pesachhagada besteht in Folgendem: Im Jeruschalmi heißt der תם nicht anders als בן טיפש und in der Mechilta wird die Antwort des Weisen durch אתכם gegeben; dagegen lautet sie in Jeruschalmi wie in der Pesachhagada durch אותנו. Auch die Antwort an den Weisen durch: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ganz nach der Mechilta weicht von der Angabe derselben im Jeruschalmi ab, wo diese Antwort dem Einfältigen, בן טיפש, gegeben wird. [3]) Pesachim S. 116 a. [4]) Vergl. die Pesikta de R. Tobia S. 83 a, wo dieser Midrasch vollständig ist. [5]) Vergl. Mechilta zu בא Absch. 7. u. Absch. 13. Siehe den Artikel „Einheit Gottes". [6]) יהודה המטה י מכות חקוקות עליו נוטריקון דצך ואמר ר. [7]) Vergl. hierzu Jalkut I, § 240; Tanchuma zu וארא. [8]) Siehe daselbst Ende bei Chamez u. Mazza. [9]) Vergl. Midrasch Schocher Tob Ps. 113. [10]) Pesachim S. 116 β. [11]) Das. [12]) Abweichend in einigen Lobesausdrücken ist dieser Text in der Mischna Pesachim Absch. 10 Jeruschalmi, לרומם לנצח לגדל. Auch Maimonides hat in seiner Hagada diesen Text. [13]) Pesachim S. 64 a in der Mischna daselbst. Tosephta das. Absch. 4. Gemara Pesachim S. 98 a u. b. [14]) Das. [15]) Mischna Pesachim Absch. 10. 6. Ausführlicher ist diese Mischna im Jeruschalmi Pesachim 10b. [16]) Mischna Pesachim Absch. 10. 7. רביעי גומר עליו ההלל. [17]) Pesachim S. 118a.

der Angabe des R. Jehuda das genannte ברכת השיר, das ebenfalls hier zitirt ist.[1]) Ebenso wird der Psalm הודו לה׳ כי טוב das große Hallel, um auch dieser Meinung zu genügen, abgesungen.[2]) s. Das Pijutstück: אז רוב ניסים befindet sich auch unter den Pijutim zu שבת הגדול; es hat zum Anfang der Reihe nach das Alphabet und wird zu den Pijutim des R. Joseph Tob. Elem oder des R. Binjamin ben Sarach gerechnet.[3]) Dagegen wird das Pijutstück אומץ גבורותיך, das sich ebenfalls im Machsor unter den Pesachpijutim vorfindet, zu den Pijutim des R. Elasar Hakalir gerechnet.[4]) So ist die erste Beigabe unstreitbar aus dem 15. Jahrh., dagegen gehört das Zweite dem 9. Jahrh. an. t. Das Lied: כי לא נאה „denn ihm (Gott) ziemt das Lob, ihm gebührt die Lobeserhebung!" hat zu seiner Unterlage die Midraschbetrachtung über לך יום אף לך לילה (Psalm 74, 16) nämlich היום מקולם ולך הלילה מקולם mit Hinzufügung: „Wie der Tag in deiner Gewalt ist, so auch die Nacht; da du uns Wunder erweisest des Tages, ist es dein Tag, und so du uns Wunder thust des Nachts, ist es deine Nacht. Erzeigst du uns Wunder am Tage, stimmen wir dir Lieder am Tage an; lässest du uns Wunder schauen des Nachts, ertönt dir unser Lied des Nachts (Jesaia 30).[5]) Im Ganzen gehört hierher auch der Psalmvers Ps. 65, 2, לך דומיה תהלה „Dein Lob ist unser Schweigen"; ebenso Ps. 89, 12, „Dein ist der Himmel, dein die Erde" לך שמים אף לך ארץ. Man vermuthet, daß nach jedem לך einige Punkte standen, welche gewisse Lobesworte andeuteten, die dann später weggelassen wurden; daher die vielen לך nach einander in diesem Liede. Der Autor dieses Liedes ist unbekannt. u. Das Stück הסל סדור macht weiter keine Schwierigkeit; es gehört ebenfalls zu den Pesachpijutim des R. Joseph Tob Elem und befindet sich im Machsor zu שבת הגדול. Die andern Lieder: אדיר הוא; אחד מי יודע und חד גדיא befinden sich in dem Machsor von Avignon und gehören dem 14. und 15 Jahrh. an.[6]) Mehreres siehe: „Auszug Israels aus Aegypten", "Passahopfer" und „Passahfest".

Pesikta, פסיקתא, Midrasch für ausgewählte Bibelabschnitte, die an gewissen Sabbaten und Festen zur Vorlesung in der Synagoge kommen.[7]) Das Schriftthum des Midrasch hat drei Midraschim unter diesem Namen: 1. Pesikta de R.

---

[1]) Daselbst. [2]) Das. nach R. Jehuda. Mehreres siehe den Artikel: „Hallel". [3]) Vergl. Landshut עמודי העבודה S. 35 N. 52 und 53 und sein מגיד מראשות S. XVIII. [4]) Das. [5]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 6. [6]) Vergl Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 128 und Zeitung des Judenthums III S. 469. Nach Daniel Sanders in Busch, Wiener Jahrbuch 1847 und 1848 S. 267–68 giebt es viele dem Chad Gadja ähnliche Lieder im Neugriechischen; auch in deutscher Sprache sind ähnliche Poesien Siehe noch Frankels Monatsschrift 1853 S. 319 bis 320. Wir können nicht umhin, hier noch eine ältere Erklärung des letzten Liedes „Chad Gadja", Ein Zicklein, aufzunehmen. Nach derselben deuten חד גדיא, ein Zicklein, auf Israel im Exile; בתרי זוזי, um zwei Pfenniglein, die zwei den Israeliten in Aegypten vor der Erlösung zur Ausübung befohlenen zwei Gebote: des Passahopfers und der Beschneidung; שונרא auf Nebukadnezar, der Israel ins Exil brachte; כלבא auf Persien, das das babyl. Reich gestürzt hat; חוטרא das macedonisch-griechische Reich unter Alexander d. Gr., welches das persische Reich besiegt hatte; נורא auf Rom, den Zerstörer der nach Alexander d. Gr. gegründeten Ptolem. und Seleucid. Reiche und Eroberer Aegyptens, Syriens und Palästinas; מיא, das Wasser auf das Türkisch-Arabische Reich, den Eroberer Konstantinopels und den Zerstörer des Oströmischen Reiches; תורא, der Ochs, auf den Messias Sohn Joseph (s. d. A.), den künftigen, von Gott bestimmten Zerstörer der römischen Herrschaft; השוחט Kriegsschaaren der Völker im Kriege gegen den Messias Sohn Joseph, in dem dieser umkommt; מלאך המות, der Todesengel, deutet auf die am Ende des Krieges bestimmte Seuche, welche die Kriegsschaaren vernichtet; הקדוש ברוך הוא auf die endliche Offenbarung Gottes zum Weltgericht. [7]) Ueber die Bedeutung des Wortes פסיקתא sind die Angaben der Gelehrten verschieden. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 192 erklärt dasselbe nach seinem Stamme פסק, aufhören, schließen, abschneiden, gleichbedeutend mit פרשה „Abschnitt", „Sektion", verwandt mit פסוק und פסקא; dagegen glaubt Rappaport, Erech Milin S. 170 diesen Ausdruck im Sinne von „schließen", „scheiden", also Schlußreden, Abschiedsreden erklären zu müssen. Pesikta wäre demnach der Midraschvortrag über den Schlußabschnitt der Vorlesung in der Synagoge. Herr S. Buber in der Pesikta de R. Kehane S. 1 stimmt Letzterm bei. Aber die Pesikta erstreckt sich ja nicht auf sämmtliche Schlußabschnitte, Haftaroth, dieser Midrasch hat sogar mehrere Anfangsabschnitte als z. B. ויהי בשלח u. a. m. zu seinem Thema; hierzu kommt, daß dieser Midrasch auch mit der Benennung פרשה oft zitirt wird (Zunz G. V. S. 193); ich schließe mich daher der Erklärung von Zunz an.

Kehana; 2. Pesikta Rabbathi und 3. Pesikta Sutarthi oder Midrasch Lekach Tob. Wir versuchen dieselben einzeln zu besprechen. I. **Pesikta de R. Kehana**, פסיקתא דרב כהנא[1]), auch nur: Pesikta פסיקתא[2]), sonst auch: Pesikta Sutta, פסיקתא זוטא[3]). Der erste Name rührt von dem Anfang des ersten Vortrages zu den 12 Haftoras, der: „Es eröffnete R. Abba bar Kehana den Vortrag". Der zweite ist zum Unterschiede von einer größern Midraschschrift desselben Namens, der schon oben genannten: „Pesikta Rabbathi", Große Pesikta. Wir haben in derselben eine Sammlung von agadischen Vorträgen zu den Abschnitten aus dem Pentateuch zu sämmtlichen Festen, auch zum Neumondstag und Chanukafest, sowie zu den **vier** dem Pesachfeste vorausgehenden Sabbaten, ארבע פרשיות, ferner zu den zwölf Prophetenstücken, Haftaroth, der zehn Sabbate vor dem Neujahrsfest und zwei für den Bußsabbat zwischen dem Neujahrs- und Versöhnungsfest. Jeder Vortrag bildet eine Piska und ist ein abgeschlossenes Ganze. Derselbe bespricht das Hauptthema, zieht verwandte Materien zur ausführlichen Behandlung herbei und redet alsdann am liebsten von den Vorzügen Israels und dessen Hoffnungen und Erwartungen. So hat unsere Pesikta in der Ausgabe von S. Buber 31 solche Vorträge, Piskas, von denen sind der erste über die Vorlesung von 4 M. 7, 1. ויהי ביום כלות משה zum Chanukasabbat; der zweite über 2 M. 30, 12., כי תשא, die Vorlesung zum ersten Sabbat der vier Sabbate vor Pesach, פרשת שקלים; der dritte über 5. M. 25, 17., פ׳ זכור, die Vorlesung zum zweiten dieser Sabbate; der vierte über 4 M. 19, 2. פ׳ פרה, die Vorlesung zum dritten dieser Sabbate; der fünfte über 2 M. 12, 2. פ׳ החדש, die Vorlesung zum vierten dieser Sabbate; der sechste über den Neumondsabschnitt 4. M. 28 2. קרבני לחמי את, der siebente über 2. M. 12. 29, den Abschnitt zum Pesachfeste, ויהי בחצי הלילה; der achte über 3. M. 23, 10. פ׳ העומר zum zweiten Tag des Pesachfestes; der neunte über 3. M 22, 27 ebenfalls eine Pesachfestvorlesung, שור או כשב; der zehnte über 2. M. 13. 14. ויהי בשלח zum siebenten Pesachtage; der elfte über 5. M. 14, 22. עשר תעשר zum letzten Pesachtag; der zwölfte über 2. M. 19, 1. בחדש השלישי zum Schabuothfest; der dreizehnte über Jeremia 1, 1, דברי ירמיהו die Haftara (s. d. A.) des ersten der drei Sabbate vor dem 9. ab; der vierzehnte über Jeremia 2, 5. שמעו die Haftara des zweiten derselben; der fünfzehnte über Jesaia 1, 21. איכה היתה לזונה aus der Haftara des dritten derselben; der sechszehnte über Jesaia 40, 1. die Haftara zum Trostsabbat נחמו נחמו עמי; der siebzehnte über Jesaia 49, 14, die Haftara ותאמר ציון zum folgenden Sabbat; der achzehnte über Jesaia 54, 11, die Haftara עניה סוערה zum dritten Sabbat dieser Trostsabbate; der neunzehnte über Jes. 51, 12, die Haftara אנכי אנכי הוא מנחמכם zum vierten dieser Sabbate; der zwanzigste über Jesaia 54, 1, die Haftara רני עקרה zum fünften dieser Sabbate; der einundzwanzigste über Jesaia 60, 61. קומי אורי zum sechsten Sabbat derselben Reihe; der zweiundzwanzigste über Jesaia 61, 10, die Haftara ש.ש אשיש zum siebenten und letzten dieser Trostsabbate; der dreiundzwanzigste über 3. M. 23, 54, den Abschnitt בחדש השביעי zum Neujahrsfest; der vierundzwanzigste über Jesaia 55, 6, die Haftara דרשו zum Bußsabbat; der 25. über Hosea 14, 2, die Haftara שובה zum Bußsabbat; der 26. über Hiob 17, 9. ויאחז צדיק zu den Bußtagen vor dem Versöhnungstag; der 27. über 3. M. 16, 1, den Vorlesungsabschnitt אחרי מות zum Versöhnungstag; der 28. über 3. M. 23, 40, den Vorlesungsabschnitt ולקחתם לכם zum Laubhüttenfest; der 29. ebenfalls ein Vortrag, פסקא zu demselben Feste; der 30. über 4. M 28, 38, den Vorlesungsabschnitt ביום השמיני zum achten Tag dieses Festes, des Schlußfestes in zwei Relationen; der 31. über 5. M. 33, 1, den Vorlesungsabschnit וזאת הברכה zum Gesetzesfreudenfest, שמחת תורה. Die in diesen Vorträgen zusammengestellten Agadas gehören nach Sprache und Form zu den ältesten. Der Vortrag beginnt

---

[1]) So zum großen Theil. Vergl. Buber S. 1 in der Vorrede. [2]) So nach Raschi zu Ps. 30, 12. [3]) פתח ר׳אבא בר כהנא.

mit einem oder mehreren (vier) Einleitungen, von denen man zur Erklärung der einzelnen Verse des betreffenden Pentateuch- oder Prophetenstückes übergeht. Den Uebergang bilden noch mehrere bald kürzere, bald längere Sätze, gewöhnlich mit der Formel: מה כתיב למעלה מן העניך. Der Schluß besteht aus Bibelversen von den Erlösungsverheißungen des Propheten. Die Einleitungsformel sind die Worte: פתח „R. begann, eröffnete seinen Vortrag, oder זהו שאמר הכתוב „Das ist, was der Schriftvers sagt", auch כתיב. „In der heiligen Schrift steht geschrieben". Die Quellen oder Schriften, aus denen der Verfasser diese Sammlung von Lehren und Aussprüchen zusammenstellte, waren der Talmud Jeruschalmi, der Midrasch Rabba zum 1. und 3. B. Mosis. Wir finden hier diese Auszüge ziemlich umgearbeitet, oft gekürzt, auch durch Zusätze vermehrt.[1]) Nicht desto weniger wurde diese Pesikta die Quelle für jüngere Midraschim, die aus ihr geschöpft haben. Es gehören hierher: Der Midrasch Tanchuma,[2]) auch Midrasch Rabba zu 2. B. Mosis (Absch. 11),[3]), zum Hohenlied, zu den Klageliedern und zum Buche Koheleth,[4]) u. a. m. Vom 7—10. Jahrh. wurde aus dieser Schrift zitirt von den Gäonen: Saadja, Hai, Samuel Sohn Chofni u. a. m.[5]) An unzähligen Stellen wird diese Pesikta von R. Nathan in seinem Aruch benutzt.[6]) Fragen wir nach der Abfassungszeit dieser Midraschschrift, so wird von der einen Seite dieselbe in die Zeit der Abfassung des Talmuds, also gegen Ende des 5. Jahrh. n. gesetzt.[7]) Der Beweis dazu ist in der Stelle Sabbath S. 152a, welche erzählt: „Rabh Kehana hat vor Rabh (s. d. A.) die Abschnitte der Sidra (der betreffenden Agadoth zu denselben) geordnet." Es soll dies derselbe Rabh Kehana sein, nach dem unsere Pesikta genannt wird und der deren Abfasser sei. Mit Recht wird dagegen von der andern Seite auf die in dieser Pesikta genannten Lehrer, die viel jünger sind und dem 6. Jahrh. angehören, hingewiesen und behauptet, daß sie nicht vor dem 7. Jahrh. abgefaßt werden konnte.[8]) Doch wird auch von dieser Seite zugegeben, daß uns in dieser Schrift meist palästiniensische Agadoth gegeben werden, die wahrscheinlich zur Kenntniß für die Juden in Babylonien gesammelt wurden. Der Name „Kehana" ist unterschoben; es geschah nicht selten, daß man Schriften nach berühmten Männern nannte. Zum Schluß gedenken wir dankbar der Verdienste des H. Salomon Buber in Lemberg, der diese Pesikta zum ersten Mal nach drei Handschriften und mit Vergleichung ihres Textes mit den in den andern Schriften zerstreuten Zitaten aus derselben mit einem gründlichen Kommentar nebst Vorrede herausgab. II. Pesikta Rabbathi, פסיקתא רבתי, große Pesikta. So genannt, wie wir schon oben angegeben, zum Unterschiede von der obigen Pesikta, die viel kleiner ist und weniger Vorträge enthält. Auch diese Schrift ist eine Sammlung von agadischen Vorträgen über die Bibelabschnitte, die an Festtagen und besondern Sabbaten in der Synagoge vorgelesen werden. Es sind 55 Vorträge, die in dieser Pesikta (herausgegeben von M. Friedmann) ihre Zusammenstellung gefunden. Von diesen ist der erste über Jesaia 66, 23, aus der Haftara והיה מדי חדש בחדשו für den Neumondstag; der zweite über Ps. 30, 1, שיר חנוכת הבית zum Chanukafest; der dritte über 4. M. 7, 54. ביום השמיני zu eben demselben Fest; der vierte über 1. K. 18, 31, die Haftara ויקח אליהו zur Sidra פנחס; der fünfte über 4. M. 7, 1, das Vorlesungsstück ביום כלות משה zum Chanukasabbat; der sechste über 1. K. 7, 51, die Haftara ותשלם כל המלאכה, ebenfalls zum Sabbatchanukafest; der siebente über 4. M. 7, 12, den Vorlesungsabschnitt ויהי המקריב zum Chanukafest; der achte über Zephania 1, 12, ebenfalls eine Sabbatchanukahaftara, והיה בעת ההיא, nach älterm Ritus;

---

[1]) Siehe die Beispiele hierzu bei Weiss III, S. 281 und 282, auch 279. [2])Die Stellen sind gesammelt in Graetz Monatsschrift 1879 S. 102 von Dr. Theodor. Die Stelle ist besonders in Tanchuma zu האזינו merkwürdig: אדם נמשל ליב מזלות. [3]) Aus Pesikta ותשלם כל המלאכה Mehr Stellen hat zusammengestellt Sal. Buber in seiner Pesikta de R. Kehane Vorrede S. XXXVIII. [4]) Das. sind die betreffenden Stellen. [5]) Buber S. XI. [6]) Das. [7]) Buber S. IV. [8]) Weiss III S. 277–8.

der 9. über Ps. 61, 1—3, ein Chanukapsalm zur Einschaltung in das Tischgebet, בעטוף לבי אליך אקרא¹) der 10. über 2. M. 30, 12, den Vorlesungsabschnitt כי תשא zum ersten der vier Sabbate vor dem Pesachfest; der 11. über 1. K. 4, 20, יהודה וישראל רבים כחול, eine Haftara zu Sabbatchanuka nach älterem Ritus; der 12. über 5. M. 25, 17, den Vorlesungsabschnitt זכור zum zweiten Vorbereitungssabbat vor Pesach; der 13. über Richter 5, 14, eine ältere Haftara מני אפרים zu eben demselben Sabbat; der 14. über 4. M. 19, 2, den Vorlesungsabschnitt, זאת חוקת התורה zum dritten Vorbereitungssabbat (Para); der 15. über 2. M. 12, 2, den Vorlesungsabschnitt zum vierten Vorbereitungssabbat, (פ החדש); der 16. über 4. M. 28, 2, den Vorlesungsabschnitt zum Neumondstag את קרבני לחמי; der 17. über 2. M. 12, 29, den Vorlesungsabschnitt ויהי בחצי הלילה des Pesachfestes nach älterm Ritus; der 18. über 3. M. 23, 10, den Vorlesungsabschnitt zum zweiten Pesachtag; der 19. über 2. M. 13, 17, ויהי בשלח zum siebenten Pesachtag; der 20. über 2. M. 20, die Zehngebote, Vorlesungsabschnitt zum Schebuothfest; der 21. ebenfalls über die Zehngebote; der 22. nochmals über diesen Abschnitt; der 23. über das 4. Gebot, das Sabbatgebot; der 24. über das 5, 6, 7, 8, 9, und 10. Gebot, das der Elternverehrung und das Verbot des Mordes, des Ehebruchs, des Diebstahls, des falschen Zeugnisses und des Gelüstens; das 25. über 5. M. 14, 22, den Vorlesungsabschnitt עשר תעשר zum zweiten Tag des Schabuothfestes; der 26. über Jeremia 1, die Haftara דברי ירמיהו zum 1. der drei Sabbate vor dem 9. Ab. mit einer schönen Einleitung über Eziechel 31, 34; der 27. über Jeremia 2, 4, die Haftara, שמעו, zum zweiten dieser Sabbate; der 28. über Ps. 137, 1 und 2, על נהרות בבל zum 9. Ab, dem Tage der Zerstörung Jerusalems; der 29. über Klagelieder 1, 2, בכה תבכה, die zur Liturgie des 9. Abs gehören; der 30. über Jesaia 40, 1, die Haftara נחמו נחמו zum Trostsabbat, dem ersten der sieben Trostsabbate, der 31. über Jesaia 49, 14, die Haftara, ותאמר ציון, als zweite Trostverheißung für den folgenden Sabbat; der 32. über Jesaia 54, 11, die Haftara, עניה סוערה, eine Trostverheißung für den 3. Sabbat derselben; der 33. über Jesaia 51, 12, die Haftara אנכי אנכי הוא מנחמכם für den 4. Sabbat derselben; der 34. über Sacharia 9, 9, die Haftara גילי מאד mit der 5. Trostverheißung für den 5. Sabbat derselben nach älterm Ritus,²); der 35. über Sacharia 2, 10, die Haftara רני עקרה als die sechste Trostverheißung für den sechsten Sabbat derselben,³); der 36. über Jesaia 60, 1, 2, die Haftara קומי אורי als die siebente Trostverheißung für den siebenten dieser Sabbate,⁴); der 37. über Jesaia 61, 10, die Haftara שוש אשיש ist hier für den Sabaat vor dem Neujahrsfest, dagegen ist sie in unserm Ritus die des siebenten Trostessabbats; der 38. und 39 über den Neujahrspsalm 81, 1, und 2, der vor dem Schofarblasen vorgetragen wird; der 40. über 3. M. 23, 24, den Neujahrsvorleseabschnitt, בחודש השביעי; der 41. über Joel 2, 3 die Haftara zum Neujahrsfest תקעו שופר בציון nach altem Ritus,⁵); der 42. über 1. M. 21, 1, den Vorleseabschnitt ebenfalls zu diesem Feste, וה פקד את שרה; der 43. über 1. S. 2, 21 ebenfalls eine Neujahrshaftara, כי פקד ה את חנה; der 44. über Hosea 14, 2 die Haftara שובה für den Bußsabbat; der 45. über Ps. 32, 1. 2. אשרי נשוי פשע ein Bußpsalm für den Versöhnungstag nach altem Ritus; der 46 über 1. S. 1, 5, ein Nachtrag zum Vortrage der Neujahrshaftara oben; der 47. über 3. M. 16, 1, den Vorleseabschnitt, אחרי מות zum Versöhnungstag. Es schließen sich diesen noch Nachträge an von Vorträgen über: 1. über 3. M. 22, 16. שור או כשב; 2. über 2. M. 12, 29. ויהי בחצי הלילה; 3. über Hosea 11, 2 שובה und 4. M. 29. 35. ביום השמיני עצרת. Die in diesen Vorträgen vorgebrachten Agadas sind aus den beiden Talmuden, dem Midrasch Rabba zum 1. und 3. B.

¹) Nach Jerusch. Berachoth S. Absch. 3. ²) Abweichend hiervon ist unser Ritus, wo die Haftara רני עקרה ist. ³) Ebenfalls nach älterm Ritus, abweichend ist unser Ritus, wo Jesaia 60, 1 und 2 קומי אורי die sechste Trostverheißung ist. ⁴) Wieder abweichend von unserm Ritus, wo Jesaia 61, 10. die siebente Trostverheißung für den siebenten Sabbat ist. ⁵) Gegen unsern Ritus, siehe „Haftara".

M., sowie von dem zu den Klgld. und dem zum Hohld., aber besonders aus dem Tanchuma, Jelamdenu und der oben genannten Pesikta. Dieselben kennzeichnen sich durch die Einleitungsformel ילמדנו רבינו und פתח ר תנחומא, sowie daß dieselben mit der Erörterung einer Halacha beginnen, sonst sind ganze Stücke wörtlich denen unserer Pesikta ähnlich.[1]) Sehen wir uns prüfend diese Zusammenstellung von Vorträgen an, so ergiebt sich, daß sie nicht mehr in ihrer Urgestalt sind, sondern durch Zusätze, Kürzungen und durch theilweise Umarbeitungen viele Umgestaltungen von späterer Hand erfahren haben. Im Ganzen erkennen wir in derselben eine Sammlung von palästiniensischen Agadas. Was uns hier noch interessirt, ist die Angabe der Abfassungszeit dieser Pesikta. Im Anfange der Pesikta II lesen wir die Notiz, daß 777 Jahre seit der Zerstörung des Tempels verstrichen sind; die Pesikta könnte nach derselben erst tief im 9. Jahrh. abgefaßt worden sein. Dagegen streitet das Faktum, daß der Verfasser der Scheelthos, R. Acha und Schabcha, der um 750 gelebt, diese Pesikta schon gekannt hat; ferner daß zahlreiche griechische und lateinische Wörter, sowie Deutungen hebr. Wörter nach dem Griechischen darin vorkommen, was auf eine ältere Zeit vor der Invasion von Muhamed hinweist, da nach derselben das Arabische das Griechische verdrängt hatte. Obiges Datum muß daher ein späteres Einschiebsel von unkundiger Hand sein. Von besonderm Interesse sind einzelne Vorträge, als die zu קומי אנכי u. a. m. für die mystische Ausbildung der Messiaslehren u. a. m. von der Eschatologie. Eine schöne und correkte Ausgabe dieser Pesikta ist die von dem Lektor M. Friedmann, Wien 1880. III. Pesikta Sutarthi, פסיקתא זוטרתי, oder Midrasch Lekach Tob, מדרש לקח טוב, auch nur, Lekach Tob, לקח טוב. Midraschwerk, ein traditioneller exegetischer Kommentar zum Pentateuch und zu den 5 Megilloth (Ester, Hoheslied, Ruth, Klagelieder und Koheleth), von dem nur der zum 3., 4. und 5. B. des Pentateuchs gedruckt wurde,[2]) bis erst in neuester Zeit auch der zum 1. und 2. B. des Pentateuch von Salomon Buber (Wilna 1880) mit einem Kommentar nebst einer trefflichen Vorrede herausgegeben wurde, dagegen liegt der zu den 5 Megilloth als Manuskript in den Bibliotheken.[3]) Von seinen zwei Namen ist der erste irrthümlich ihm beigelegt, der zweite jedoch richtig nach dem hebr. Worte „Lekach", לקח, in Spr. Sal. 4, 2 כי לקח טוב נתתי, mit dem diese Schrift ihren Kommentar eröffnet, von dem das Wort „Tob" טוב den Namen des Verfassers (siehe weiter) „Tobia" טוביה, andeuten soll. Das Buch liefert einen traditionellen Kommentar nach der agadischen Exegese (s. d. A.) in dem Talmud Babli, Mechilta, Sifra, Sifre u. a. m., wobei er sich auch bemüht, den Vers nach seinem einfachen Wortsinn etymologisch grammatikalisch zu erklären und dieser Erklärungsweise oft den Vorzug einräumt.[4]) Die Abfassung desselben war vielleicht gegen die Bibelexegesen der Karäer gerichtet, denen gegenüber er behauptet: „Wer den Schriftvers nach seinem einfachen Wortsinn erklärt, von dem heißt es: „Der Thor wandelt im Finstern".[5]) Dieser Kommentar ist heute noch von Wichtigkeit. In demselben werden sämmtliche Stellen des talmudischen Schriftthums, die in aramäischer Sprache sind, hebräisch wieder gegeben,[6]) ebenso werden die fremdsprachlichen Ausdrücke derselben ins Hebräische übersetzt.[7]) Zur genauern Angabe der einzelnen Gesetze werden die halachischen Bestimmungen nach den Schriften der Gäonen mit angeführt,[8]) und bei Zitirungen von agadischen Sprüchen werden dieselben erklärt.[9]) Die darin niedergelegten grammatikalischen und lexicalischen Kenntnisse sind nicht gering und haben ihren geschicht-

---

[1]) Siehe darüber S. Buber Einleitung zur Pesikta de R. Kehane S. V. [2]) Zuerst in Venedig 1546. [3]) In den Bibliotheken zu Parma und Oxford, Catal. Uri 124. [4]) So zu 1. M. 28, 11; 31, 14; 4. M. 55, 72 u. a. m., vergl. diese Stellen in Bubers Vorrede zu dieser Pesikta S. ט. Zeichen ז. [5]) So zu 1. M. 34. 26; Mehreres in Bubers Vorrede S. 34, Zeichen יד, wo die polemischen Stellen gegen die Karäer zusammengestellt sind. [6]) Diese Stellen sind gesammelt bei Buber S. יד. [7]) Daselbst. [8]) Daselbst, S. 28, ד und S. ט. [9]) Daselbst und Zeichen ה.

lichen Werth.[1]) Wichtig sind daselbst die Erklärungen der Anthropomorphismen in der Bibel und im talmudischen Schriftthum, wobei sie der rationellen Richtung gegen die mystische Auffassung folgt.[2]) Ebenso findet der Geschichtsforscher manche Ausbeute in dieser Schrift; sie berichtet von den Märtyrern in Mainz,[3]) und der andern Gemeinden Deutschlands,[4]) sowie von den Kreuzzügen und den Kreuzzüglern im Allgemeinen.[5]) Der Verfasser dieser Schrift war angeblich ein Deutscher, Namens R. Tobia ben Elieser aus Mainz, wie er sich selbst an mehreren Stellen nennt,[6]) der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. bis in die erste Hälfte des 12. Jahrh. lebte. Er wohnte zuletzt in Kastori, Südbulgarien, und war der griechischen Sprache mächtig.[7]) Sein Werk hat er 1097 geschrieben und bis 1108 umgearbeitet.[8])

Pirke de R. Elieser, פרקי דר׳ אליעזר, Abschnitte des R. Elieser; auch: Baraitha de R. Elieser, ברייתא דר׳ אליעזר oder: Hagada de R. Elieser, הגדה דר׳ אליעזר.[9]) Midrasch-schrift agadischen Inhalts von 54 Kapiteln über die Schöpfungsgeschichte und die Entwicklung des Menschengeschlechts mit dem Uebergang zur Geschichte des israelitischen Volkes. Der Name Pirke de R. Elieser, der diese Abschnitte dem Gesetzeslehrer R. Elieser ben Hyrkanos zuschreibt, (in der letzten Häfte des 1. Jahrh.) ist uneigentlich und rührt irrthümlich von den ersten Kapiteln her, die von diesem Gesetzeslehrer sprechen.[10]) Von den 54 Kapiteln dieser Schrift bringen Kap. 1 und 2 das Biographischische des angeblichen Verfassers R. Elieser, von seinen Studien, seinen Kenntnissen und seinem Ruhme, gleichsam die Einleitung; K. 3—11 über die Schöpfungstage und ihre Werke; K. 12—21 von der Schöpfung des Menschen; K. 22 und 23 von dessen Nachkommen; K. 24 und 25 von Noa, dessen Söhnen und weiteren Nachkommen; K. 26—31 von Abraham; K. 32—35 von Isaak; K. 36—37 von Jakob; K. 38—39 von Joseph und den Israeliten; K. 40 von Moses; K. 41 von der Offenbarung; K. 42—43 von dem Auszuge; K. 44 von Amalek; K. 45—46 von der Anfertigung des goldenen Kalbes; K. 47 über Pinchas; K. 48 die Erlösung Israels aus Aegypten; K. 49—50 die Geschichte Hamans; K. 51 die zukünftige Erlösung; K. 52 von sieben göttlichen Wundern; K. 53 von dem Zuge der Israeliten durch die Wüste und K. 54 über Mirjams Strafe. Wir sehen aus diesen Angaben, daß eine Verschiebung der Kapiteln stattgefunden; daher die nicht zusammenhängende Aufeinanderfolge des geschichtlichen Inhalts derselben, der hier besprochen wird. Auch ist das plötzliche Abbrechen bei der Geschichte Mirjams auffallend, das auf die Annahme noch fehlender Kapitel führt, sodaß diese Schrift nicht mehr vollständig vorhanden sei. Neben dem angegebenen Hauptinhalt finden wir hier Abhandlungen über die Kalenderberechnung und das Kalenderwesen überhaupt in den Kap. 6. 7 und 8 nach älteren Quellen, nicht unwahrscheinlich aus dem aethiopischen Buch Henoch u. a. m.; ferner über den Trost an Leidtragende in K. 17; ferner über den Sabbat in K. 8; den Sabbatschlußsegen, Habdala, in K. 20; die Beschneidung in K. 29; die Todtenauferstehung in K. 33, 34; den Bann in K. 38; die Buße in K. 43; den Versöhnungstag in K. 46 u. a. m. Mystisch ist darin K. 14 von den 10 Offenbarungen der Gottheit u. a. m. Von den Zeremonien nennt dieses Buch: die abgeschnittene Orla mit Staub zu bedecken,[11]) bei der Habdala (s. d. A.) die Fingerspitzen gegen das Licht hinzuhalten und auf die Nägel zu sehen;[12]) jährlich im Monat Ellul Schofar zu blasen[13]) u. a. m. Von dem Achzehngebet, Schemone Esre (s. d. A.), werden die Benediktionen am Schlusse der Kapitel gebracht.[14]) Sehr beachtenswerth sind die an vielen Orten ange-

---

[1]) Das. und S. 30. [2]) Das. S. יי werden auch sie zusammengestellt. [3]) Zu אמור S. 28 β. [4]) Buber, Vorrede S. 18. [5]) Daselbst. [6]) Das. S. ח. [7]) Er übersetzt griechisch viele hebr. Ausdrücke. [8]) Buber, Vorrede. [9]) Ein Verfahren, daß sich oft in der Midrasch-Literatur wiederholt. [10]) Siehe: „Kalender" in der Abth. II dieser R. E. [11]) K. 29. [12]) K. 20. [13]) K. 46. [14]) K. 27 מגן; K. 31 und 34 מחיה; K. 35 קדוש; K. 40 חונן; K. 43 בתשובה; K. 46 סלח; K. 52 und 54 רפואה.

brachten Sittenlehren durch מכאן אמרו.[1]) Merkwürdig sind die antihalachischen Gesetzesangaben in dieser Schrift.[2]) Der Verfasser dieser Schrift ist nicht R. Elieser, dem fälschlich dieselbe zugeschrieben wurde, sondern ein Unbekannter aus der Zeit nicht vor dem 8. Jahrhundert. Es werden in ihr eine Anzahl von Lehrern genannt, die dem 4. Jahrh. angehören;[3]) auch kennt sie die Araberherrschaft unter Mohamed und den Kalifen.[4]) Im Ganzen giebt sich diese Schrift als eine palästiniensische kund, sie hat paläst. Agadas und Bräuche.[5]) Von den bessern Ausgaben dieser Schrift nennen wir die von Wilna 1838, welche einen ausführlichen Kommentar בית הגדול und eine Vorrede פני הבית von Abraham Ahron Broda hat. Die von Chaim Horwitz in Frankfurt a. M. angekündigte Ausgabe ist noch nicht erschienen.

Pseudosirach, Buch Bensira, ספר בן סירא, auch: Alphabeta de Bensira, אלפא ביתא דבן סירא. Spruchbuch in hebr. Sprache aus dem 9. Jahrh., das zum Unterschiede von der ältern Sirachschrift (s. Jesus Sirach) der jüngere oder der kleine Sirach heißt. Der Name „Alphabeta de Bensira" ist der Form und der Reihenfolge der Sprüche entnommen, die hier in alphabetischer Reihenfolge, beginnend mit je einem Buchstaben des Alphabets, geordnet sind. Das Buch hat eine mystisch-sagenhafte Vorrede, die den Verfasser zum Enkel des Propheten Jeremias macht.[6]) Auch wird in der Erklärung des zweiten aram. Spruches von einem Sohne des Verfassers Namens Usiel und von dessen Enkel Joseph ben Usiel gesprochen. Die Schrift bringt 22 hebr. Sprüche und 12 aramäische, die zum großen Theil als die im Talmud zitirten Bensira-Sprüche erkannt werden, und somit auch den Sprüchen des griechischen Sirachbuches ähnlich lauten. Dagegen sind die andern als interpolirt zu betrachten. Die hebr. Sprüche bilden den ersten Theil des Buches, die aramäischen den zweiten. Letztere sind wohl der aram. Uebersetzung des ältern Sirachbuches entnommen, die in den Händen der Volkslehrer in babyl. Gemeinden war. Dieselben werden hier durch Gleichnisse und Erzählungen erläutert und verdienen einer Beachtung, besonders von Lehrern. Die hebr. Sprüche beginnen, wie schon angegeben, mit dem ersten Buchstaben des Alphabets von א bis ת, die aramäischen jedoch nur von כ bis ל. Eine schöne Zusammenstellung, auch in deutscher Uebersetzung hat Duckes Blumenlese S. 67; die aramäische Julius Fürst in seiner Schrift פניני חרוזי S. 22.

S.

Saburäer, סבוראים, Saburaim, auch: Rabbanan Saburai, רבנן סבוראי, Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Babylonien am Schlusse der letzten talmudischen Epoche (498—588), die auf die Amoräer (s. d. A.) gefolgt waren und nach den Tanaim die dritte Klasse derselben bildeten. I. Name und Bedeutung. Der Name „Saburaim" סבוראים, Saburäer, ist aramäisch, von dessen Stamm, „Sabar" סבר, mehrere Wortbildungen in den Targumim (s. d. A.) und in den Talmuden (s. d. A.) vorkommen.[7]) Die Bedeutung dieses Stammes ist unter Andern auch „meinem", „dafürhalten", annehmen", „vernunftgemäß verstehen, darstellen, beleuchten oder beurtheilen, bestimmen und feststellen".[8]) „Saburäer" oder „Saburaim" bezeichnet daher die Lehrer im Talmud, welche die überkommenen

---

[1]) Vergl. K. 39, 54 u. a. a. O. [2]) Gesammelt sind dieselben in Weiss, Tradition III, S. 293 und 294. [3]) Außer dem Tanaim kommen Namen von Amoraim vor: R. Chanina. R. Jonathan, Rab Kehana, Rab Huna, Rab Schila, R Berecha, R. Tanchum, R. Rerika, Rab Acha b. Jakob u. a. m. [4]) Das. Absch. 30. Ueber diese Stelle siehe Weiss III. S. 292. Mehreres siehe: Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 276 und 274 [5]) Daselbst [6]) Vergl. hierzu Kidduschin. [7]) Vergl. Levys Wörterbuch zu den Targumim. [8]) Daher die Redensarten: לי, er macht es mir verständlich Cholin S. 48 α; ואסתבר טעמיה sein Grund ist annehmbar, Berachoth S. 36 β; כוותיה דר פפא מסתברא אסברא. Vernunftgemäß ist es, wie R Papa Berachoth S. 36 β; לוגמר איניש והדר לסבר, erst lerne der Mensch und nachher urtheile er (Sabbat S. 63 α); סבר למימר, er war der Meinung Keubotth S. 87 β.

Lehren, Gesetze und Anordnungen der Halacha vernunftgemäß zu beleuchten, zu ergänzen und festzustellen hatten.[1]) Es war dies eine revisorische Thätigkeit, die sich auf den vorhandenen ganzen talmudischen Lehrstoff erstreckte, wie er von den letzten, in die Zeit der Saburäer hineinragenden Amoräern Rabina und Rab Aschi gesammelt, nach Traktaten geordnet wurde und jetzt durch die Saburäer seine letzte Vollendung erhalten und zum Niederschreiben abgeschlossen werden sollte. Es war kein Fortfahren in den überkommenen talmudischen Diskussionen und Erläuterungen der Amoräer, keine Aufstellung und Angaben von neuen traditionellen Gesetzen und Lehren, wie wir sie als Thätigkeit der Tanaim kennen lernten, sondern eine sichtende, prüfende und zum Abschluß bringende Feststellung der vorgelegenen veranstalteten Sammlung der babylonischen Gemara.[2]) Der Traditionsquell der Tanaim, der bei den Amoräern nur noch spärlich floß, war versiegt, und die Thätigkeit der nachamoraischen Lehrer, der Saburäer, mußte sich, wie einst bei den Männern der großen Synode (s. d. A.), nachdem das Prophetenthum geschlossen war, auf die Sichtung, Feststellung und Sammlung des Ueberkommenen beschränken. Dasselbe erhielt von ihnen Form und Gestalt, und wir verdanken dieser Thätigkeit die gegenwärtige Gestalt der babylonischen Gemara.[3]) II. Name dieser Lehrer, ihr Leben und Wirken. Das älteste und zuverlässigste Schriftstück, das über die Saburäer berichtet, ist das aus dem Seder Tanaim (884—87),[4]) das wegen der Angabe der Lehrer R. Gisa und R. Semuna, als der letzten aus dem spätern Saburäerkreis, wichtig ist.[5]) Nach diesem ist das um 1 Jahrh. jüngere Sendschreiben des Scherira Gaon von Bedeutung,[6]) wo S. 18. 19 als Saburäer genannt werden: 1. Sama, der Sohn des R. Juda; 2. Acha, Sohn R. Hunas; 3. Rechumai oder Nechumai; 4. Samuel, Sohn Abbahus von Pumbadita; 5. Rabina aus Umzia; 6. Huna, der Exilarch (s. d. A.); 7. Acha, Sohn des Rabba ben Abbahu; 8. Chanina; 9. Mar Sutra, Sohn des Rab Chanina und 10. Rabba Jose. Es sind dies die Saburäer der ersten Epoche oder des ersten Saburäerkreises, die man unter der Benennung, „die ersten Saburäer“ רבנן סבוראי קדמאי, kennt. Sie umfassen einen Zeitraum von 498—519. Zum Unterschied von diesen heißen die nach einer Unterbrechung auf sie folgenden spätern Saburäer. „Die Saburäer der spätern oder letzten Epoche“, des letzten Saburäerkreises, רבנן סבוראי בתראי. Von Letztern kennt man: Mar Ahunai und die Exilarchen, R. Giza, R. Semuna und Rabai. Dieselben sind in der Zeit von 545—588. Eine merkwürdige Geschichtsphase, die verhängnißvoll auch für's Judenthum werden konnte, eröffnet die erste Geschichtsepoche der Saburäer und ihrer Thätigkeit. Es ist das Auftreten Muzbaks II. in Persien im J. 498 als Verkünders einer neuen Lehre, welche auf die Aufhebung der Familie, die Abschaffung des Eigenthums, die Einführung der Gütergemeinschaft, Unbeschränktheit des Genusses u. a. m. drang. Die Anhänger derselben, die sich rasch ausbreiteten, nannten sich „Muzbakijah“ oder „Muhamira (Rotgekleidete) Huramia (die Heiteren) auch Zendiks (Bekenner des Zend) und wurden vom König Kobad begünstigt.[7]) Das Segensvollste, was nun die Saburäer unternommen, war der Abschluß der unter ihren Vorgängern begonnenen Sammlung der babylonischen Gemara. Man ahnte, dem Judenthum stehe eine schwere Zeit bevor, die bald auch wirklich eintraf. Im J. 507 starb der Exilarch Huna IV.

---

[1]) So auch nach Scherira Gaon in seinem Sendschreiben edit Wallerstein S. 14. ואקרי הני רבואתא רבנן סבוראי דכל מאי דהוי תלי וקאים פירשי. Wie dies auch ausdrücklich daselbst als die Thätigkeit der Saburäer angegeben wird, אעג דהוראה לא הוה איכא פרושי וסברי קרובים להוראה. Aehnin Seder Tanaim und Keremchemed IV. S. 289. Vergl. Sanhedrin S. 43 β, wo der Saburäer Rabai aus Rob mit der Formel מוסתברא „es ist anzunehmen“ einen Zweifel löst. Lesenswerth ist der Aufsatz darüber von D. Oppenheim im Berliner Magazin 1877. [2]) Siehe: Talmud. [3]) Nach dem Sendschreiben des Scherira Gaon edit Wallerstein S. 14 und 38; Seder Tamaim l. c. S. 189. [4]) Edit Luzzato in Keremchemed IV. S. 184—200. [5]) Das. S. 189 und Ende ר גיזא ןר סימנאי סוף סבראי. [6]) Edit. Wallerstein. [7]) Vergl. Zeitung der m. Ges. 23. S. 532 die Abhandlung Flügels über die Mazbakijah.

und dessen Nachfolger war der 15jährige Mar Sutra. Derselbe hatte die Kühnheit, sich an die Spitze einer aus 400 Mann bestehenden jüdischen Streitschaar zu stellen, um sich ebenfalls gegen die Zendiks, wie es in andern Gegenden Persiens geschah, zu erheben. Durch mehrere glückliche Treffen war es ihm gelungen, die Zendiks zu vertreiben und einen politisch selbständigen jüdischen Staat zu gründen. Sieben Jahre behauptete er sich mit seinem gegründeten Staat, aber da fiel er durch Verrat in die Hände des gegen ihn kämpfenden Königs Kobad von Persien, der ihn mit seinem Großvater Mar Chanina auf der Brücke von Machuza hinrichten ließ. Dieser traurige Ausgang hatte die zerrüttetsten und traurigsten Verhältnisse zur Folge. Die noch am Leben gebliebenen Lehrer flohen und die Epoche der ersten Saburäer war beendet. Erst nach dem Tode dieses Perserkönigs Kobad im J. 531, trat unter dessen Nachfolger, dem Könige Nuschivan, eine bessere Zeit für die Juden und ihre Lehre ein. Derselbe war ein Gegner der Zendiks und begünstigte die Juden. Die zersprengten Lehrer kehrten zurück. In Sura war die Akademie unter dem Schuloberhaupt R. Gisa, der aus Nahr Sabus, wohin er sich geflüchtet hatte, seine Heimat wieder aufgesucht hatte, wieder hergestellt; ebenso war Semuna das Schuloberhaupt in Pumbadita. Auch Mar Ahunai, aus dem Hause der Exilarchen, war da und richtete im J. 545 das Exilarchat wieder auf. So begann die Epoche der spätern Saburäer. Wir versuchen nun Einiges über das Leben und die Thätigkeit dieser Lehrer zusammen zustellen a. Die ersten Saburäer, רבנן סבוראי קדמאי. Wir beginnen mit dem scheinbar bedeutendsten, mit a. Rabba Jose. Derselbe war seit 475 das Schuloberhaupt der Hochschule in Pumbadita, ein Nachfolger des Sama bar Raba hat aber schon früher gleichzeitig mit Rabina (s. d. A.) unter dem Exilarchen Huna IV. gewirkt. Er ist der erste und letzte Saburäer, da er sämmtliche Saburäer der ersten Periode überlebt und noch einige Jahre nach 514 in seiner Stellung als Schuloberhaupt gewirkt hat.[1]) Von seiner Thätigkeit gehören 14 Jahre noch der Amoräerepoche an. Schon in dieser Zeit schlug er die saburäische Richtung ein. Sein Todestag wird nicht angegeben. b. Sama ben Jehuda. Derselbe bekleidete die Würde eines „Richters am Thore", דיינא דבבא, Oberrichters in Sura,[2]) hatte somit den ersten Rang nach dem Schuloberhaupt der Akademie.[3]) Er starb im J. 503 und von ihm sollen einige Aussprüche im Talmud herrühren, die jedoch nicht seinen Namen tragen, daher nicht angegeben werden können.[4]) c. Achai ben Chanilai aus Beschatin in der Nähe Nehardeas;[5]) er war Schüler des Rab Aschi und stand später, wo er im J. 470 ein Amt im Hause des Exilarchen bekleidete, auch bei den Palästiniensern im hohen Ansehen, sodaß er von ihnen als das „Licht der Gola" angesehen wurde und sie seinem von Samuel b. Abbahu abweichenden Bescheide beitraten.[6]) Der Talmud hat eine ziemliche Anzahl seiner Bemerkungen und Argumentationen zu den verwickeltesten Diskussionen ehrend erhalten.[7]) Auch seine Agadalehren finden sich daselbst und zeigen von gewandter hebr. Sprachkenntniß.[8]) Von seinen Hinzufügungen zum Talmud sind nur wenige erhalten, doch sämmtliche recht werthvoll. Er starb im J. 505. d. Rechumai oder Nechumai. Von ihm ist nur sein Todesjahr 505 bekannt. Seine Aussprüche sind gleich denen von Andern nicht bezeichnet.[9]) e. Samuel, Sohn Abbahus aus Pumbadita. Sein Vater wird als Haupt der zur Zeit R. Ephrems II. (433–443) gehaltenen Lehrversammlung bezeichnet; es war daher dem Sohne leicht, sich eine Fülle von Gesetzeskunde zu erwerben. So wurden seine Entscheidungen normativ.[10]) Er starb im J. 506. f. Huna aus Umzia. Von ihm ist nur

---

[1]) Scherira epist p. 19. [2]) Daselbst. [3]) Vergl. hierzu die treffliche Anmerkung 42 zu S. 35 in Brülls Jahrbücher II. [4]) Vergl. Juchasin edit. London S. 173. [5]) Scherira S. 14. [6]) Cholin S. 59 β. [7]) Vergl. Jebamoth S. 27 α; 46 α; Kethuboth S. 47 α; Kidduschin S. 13 α; Schabuoth S. 41 β; Bechoroth S. 6 α; Cholin S. 65 b. [8]) So in Gittin S. 7 α Bechoroth S. 5 α. [9]) Vergl. Erubin S. 11 β, wo vielleicht ein Ausspruch mit א"ר נחוניא von ihm ist. [10]) Cholin S. 49 α.

sein Todestag bekannt; er starb einige Monate nach Sama ben Jehuda im J. 505. g. Huna der Exilarch. Von dem Leben und der Thätigkeit dieses Mannes haben die Geschichtsquellen nur dessen Todesjahr 507 verzeichnet. h. Acha, Sohn des Rabba bar Abbahu, Schuloberhaupt von Sura, der in einem Erdbeben den 10. Tischri 510 starb. i. Chanina oder Techina, Schuloberhaupt zu Sura und Lehrer des Exilarchen Mar Sutra, mit dem er an einem Tage nach dem Siege der Zendiks auf der Brücke zu Mechusa im J. 514 hingerichtet wurde. k. Mar Sutra, Sohn des Rab Chanina, der ebenfalls 514 starb. Die Persönlichkeiten der letzten oder späteren Saburäer (545—588) waren: 1. R. Gisa, ר' גיזא, auch ר'עינא,[1]) Schuloberhaupt zu Sura, der zu den Gelehrten gehörte, die unter dem judenfreundlichen Perserkönig Nuschirvan zurückgekehrt waren. 2. R. Semuna, Schuloberhaupt zu Pumbadita, gestorben im J. 540. 3. Mar Ahuma, der das Exilarchat im J. 545 wieder aufrichtete. Beide Lehrer R. Gisa und R. Semuna nahmen wieder die durch die Verfolgung der Zendiks unterbrochene Thätigkeit der ersten Saburäer auf. Von diesen existiren eine Menge von erklärenden Bemerkungen und Zusätzen theils unter ihrem Namen, theils ohne denselben. Zwei von ihnen sind besonders bemerkenswerth. 1. Die Zeitbestimmung zwischen der Verlobung und der Eheschließung in Bezug auf das Alimentationsrecht,[2]) 2. die Institution, daß der Mann sich von der Frau nach ihrem 12monatlichen Verlassen scheiden lassen kann, ohne ihr die Dotation zurückzugeben und ohne daß sie weitern Anspruch auf ihn hat.[3]) Ein Nachfolger derselben war Rabai, R. Abba aus Rob, einer Stadt in der Nähe Nehardeas. Derselbe lehrte in Pumbadita und war dort das Schuloberhaupt und erreichte ein hohes Alter. Nach ihm löste sich in Folge neuer Bedrückungen die Hochschule zu Pumbadita im J. 580 auf. Sura hatte schon seit dem Tode R. Gisa kein Schuloberhaupt. Die neuen Bedrückungen der Juden in Persien waren in Folge des Thronstreites (589—591) zwischen Hormisdas und Tschubin. Die Juden nahmen für den letztern Partei. Die Gelehrten verlegten nun nach FiruzSchabur ihren Lehrsitz. Mehreres siehe: Babylonien, Persien, Talmud.

Sage, Legende, מעשה, **Sagenkunde,** הגדה Die Sage oder die Sagenkunde im nachbiblischen Schriftthume der Juden, die wir hier behandeln, ist gleich dem Spruch, dem Gleichnisse, der Fabel, der Allegorie und der Parabel (s. d. A.) daselbst ein Theil der jüdischen Dichtung.[4]) Dieselbe gibt die Erzählungen von den Thaten und Ereignissen der Vorzeit nicht in ihrer strengen Geschichtlichkeit, sondern verschieden erweitert und ausgeschmückt, wie sie sich traditionell im Volke von Mund zu Mund fortgepflanzt und erhalten haben. Sie verdankt ihr Dasein meist einer trüben Gegenwart, der eine glücklichere Vergangenheit vorausgegangen, die jetzt ermuthigen und rathend aufrichten soll. Unbekümmert um logische Richtigkeit und chronologische Aufeinanderfolge bearbeitet die Sage ihren Gegenstand nach den Anschauungen, den Sitten und den Lebensweisen ihrer Zeit, will nur die herrschenden Volksgefühle, die Hoffnungen und Erwartungen der Zeit zum Ausdruck bringen. So ist sie vorzüglich das Produkt der Phantasie, die mehr vom Gemüth als vom Verstande erfaßt werden soll. Ihr Werth ist nicht so sehr für die Geschichte im Allgemeinen, als vielmehr für den Theil derselben, der die Kultur eines Volkes bespricht. Es spiegeln sich in ihrer Darstellung das Leben, die Sitten, die religiösen Vorstellungen und Anschauungen desselben mit seinen Leiden und Hoffnungen ab. Doch trägt sie auch den Charakter der Exegese an sich, da sie nach ihrer Weise Dunkles erklären, Fehlendes ergänzen, Widersprechendes u. a. m. zu lösen sucht. Wir theilen die Sagen dieses Schriftthums zur bessern Orientirung in zwei Gruppen, in die der jüdischen Geschichte und die der jüdischen Lehre und nennen erstere die geschichtliche und letztere die

---

[1]) So in Seder Tanaim oben. [2]) Kethuboth S. 2. a und b. [3]) Das. S. 64 a. [4]) Siehe „Poesie" in Abth. 1 und über die andern Arten speziell die betreffenden Artikel.

religiöse Sage. I. Die geschichtliche Sage. Hier tritt die Sage in der ganzen Eigenthümlichkeit ihres Schaffens und Bildens auf. Seitdem die Prophetie erloschen, ist sie es, welche das lebendige Wort des Vortrages nicht aussterben läßt. Die Lehre und die Geschichte werden durch sie wieder zu Lebensgestalten. Es ist eine ganz eigenthümliche Weise, wie sie dies vollbringt. Aus der Gegenwart werden Zustände und Verhältnisse genommen und in die Zeit der Vergangenheit versetzt, andererseits sind es Thaten und Ereignisse der Vergangenheit, die sie mit den Erscheinungen jüngerer Tage vermischt. So wird Einheitliches geschieden, Heterogenes verschmolzen, chronologisch Zusammengehöriges getrennt und zeitlich auseinander Liegendes zusammengebracht. Sagen dieser Art haben in den Apokryphen (s. d. A.) die Zusätze zu Ester, die Zusätze zu Daniel, die Makkabäerbücher, das Buch Judith, Tobi, Aristeas u. a. m. Die Zusätze zum Buche Ester bringen die Ergänzungen von dem Traume Mordechais, dem Edikt Hamans (Ester 8. 9), dem Gebet Mordechais und Esters, einer Ausschmückung der Scenen zwischen Ester und dem Könige Ahasveros u. a. m.[1]) In den Zusätzen zum Buche Daniel hat die Sage drei Stücke zur Ergänzung: zu Daniel 3. 22—23 das Gebet Asarias und der drei Männer im Glutofen; zu 13. 3. die Erzählung von Susana und der Richterweisheit Daniels; zur Verspottung des Götzenwesens die Erzählung von Bel und dem Drachen. Von den Makkabäerbüchern gehören der Sage im 1. Buche die Reden und die Gebete der Helden; im 2. Buche unter vielen Andern die Erzählung von dem Märtyrertod der Mutter mit ihren 7 Söhnen[2]) u. a. m. Im Buche Judith ist die Sage von einem Kriegszug Holofernes, des Feldherrn Nebukadnezars nach Palästina, der bei der Belagerung Bethulias den Tod durch die Judith erhält, wo unchronologisch Namen und Berichte aus verschiedenen Zeiten zusammen gebracht werden. Eine andere Sage ist im Buche Tobi bearbeitet. Ein schwergeprüfter Exulant aus dem Stamme Naphtali, der blinde Tobi, wird durch die glückliche Verheirathung seines Sohnes und durch die Heilung von seiner Blindheit wieder aufgerichtet.[3]) Ueber die Sagen im Aristeasbuche und im Buche der Weisheit verweisen wir auf die betreffenden Artikel. Den Uebergang von da zum talmudischen Schriftthum bilden die Schriften des Josephus (s. d. A.). In denselben sind schon die Sagen von den Sünden des Seth;[4]) von Abraham als Lehrer der Astronomie;[5]) die zur Ausschmückung der Geschichte Josephs;[6]) von dem Orakel an Pharao;[7]) von der Vision Amrams und der Thermutis;[8]) wie Moses die Krone dem Könige vom Kopfe reißt;[9]) von seinem Kriegszuge gegen Aethiopien;[10]) von der Anzahl der die Israeliten verfolgenden Aegypter;[11]) von der Rede Mosis;[12]) von seinem Muth;[13]) über den Sieg gegen Amaleck;[14]) seiner Anrede vor der Offenbarung;[15]) über den Rath Bileams;[16]) von dem Verschwinden Mosis[17]) u. a. m. Einen viel größeren Kreis erhält die Sage im talmudischen Schriftthum, zu dem wir außer der Mischna, der Tosephta, der beiden Gemaras, den verschiedenen Midraschim und den Targumim ganz besonders die kleinen Midraschim rechnen, über welche wir den Artikel: „Kleine Midraschim" und „Agadisches Schriftthum" nachzulesen bitten. Es sind sämmtliche biblische und nachbiblische Personen der jüdischen Geschichte, sowie die Völker und deren Könige mit ihren Feldherren u. a. m., auf welche sie sich erstreckt und dieselben dem Volke so vorführt. Wir

---

[1]) Diese Zusätze sind in der Septuaginta: Buch Ester; ebenso im zweiten Targum zum Esterbuche, im Midrasch Ester S. 128; in Josippon u. a. m. Ein eigener Zusatz zu Ester in aram. Sprache ist bei de Rossi L. 1. S. 122–142; vergl. Midrasch Ester und Midrasch Abba Gorion, besonders Munk, Targum scheni Berlin 1876. [2]) 2. Maccab. Kap. 7, vergl. Gemara Gittin S. 57 β; Midrasch zu Echa S. 67 d u. a m. Hierzu Zunz G. V. S. 124. Anm. a. Hierzu den Artikel „Maccabäerbücher" in Abth. II dieser R. E. [3]) Siehe: „Apokryphen" und den Artikel „Tobia". [4]) Jos. Antt. 1. 2. [5]) Das. 1. 8. [6]) Das. 2. 4. [7]) Das. 2. 9. [8]) Das. [9]) Das. [10]) Das. 2. 10. [11]) Das. 2. 15. [12]) Das. [13]) Das. 3. 1. [14]) Das. 3. 2. [15]) Das. 3. 5. [16]) Das. 4. 6. [17]) Das. 4. 8. 48.

haben in den sie betreffenden Artikeln dieser Real Encyclopaedie auch von diesen Sagen gesprochen und wollen sie hier nicht wiederholen. Es verdienen von ihnen einer bevorzugten Beachtung die über Alexander dem Gr.; die Seleuciden; Antiochus Ephiphanes u. a. m. und die Ptolomäer; ebenso die über die römischen Kaiser und römischen Feldherren als z. B. über Caligula, Titus, Hadrian, Tinius Rufus, Severus, Antonius Pius u. a. m. Auch über verschiedene im biblischen und nachbiblischen Schriftthum erwähnten Reiche, Länder, Städte und andere Ortschaften dehnt die Sage ihr Netz aus und hat so manche geschichtliche Notiz von denselben im Munde des Volkes erhalten. II. Die religiöse Sage. Wir nennen von derselben erst: a. die zur Dogmatik und zum Kultus. Von den Apokryphen gehören hierher: die Schriften Bel und der Drache gegen den Götzendienst; das Gebet Asarias und die Lobgesänge der drei Männer im Glutofen über die Macht und den Sieg des wahren Gottesglaubens; die Schrift Susanna über die wachende göttl. Fürsorge; das Buch Judith über die göttl. Vergeltung; das Buch Tobi, die Zuversicht auf Gott und die strenge Gottesbeobachtung; das Buch Baruch vom Vertrauen auf Gott und die Hoffnung auf Erlösung; das 3. Buch Esra über den Tempel und den Kultus; das 4. Buch Esra über den Messias, die Auferstehung, das Weltgericht u. a. m.; das zweite Buch der Makkab. über die göttl. Vergeltung, die Auferstehung u. a. m. Aus dem talmudischen Schriftthum sind es die Sagen von den Unterredungen der Heiden mit den Volkslehrern über Gott und seine Eigenschaften als die der Unermäßlichkeit Gottes in Sanhedrin S. 39 a; die Unsichtbarkeit Gottes in Cholin S. 59 b; die göttl. Vorsehung in Kidduschin S. 32 β; die Schöpfung des Menschen in Midrasch Rabba S. 8 a; die Sagen von dem Propheten Elia über das schriftliche und mündliche Gesetz,[1]) von dem Gespräch der Geister in Berachoth S. 18 β; über die Macht der Geister in den Salomon- und Asmodaisagen;[2]) über die Vorzüge des Menschen und der Engel in den Mosissagen über dessen Empfang des göttl. Gesetzes[3]); über die göttl. Vorsehung, die Sagen, betreffend die Zerstörung des Tempels und Zerstreuung der Israeliten[4]); über das Dogma der Auferstehung u. a. m., worüber wir auf diese Artikel verweisen. Mehreres siehe: „Agadisches Schriftthum" und „Kleine Midraschim". b. Die zur Ethik. Hierher rechnen wir von den Apokryphen: die Sagen und die sagenhaften Ausschmückungen biblischer Personen und Ereignisse im Buche Sirach und in dem Buche der Weisheit. Aus dem talmudischen Schriftthum nennen wir: die Sage von dem 70jährigen Schlaf über das Bedürfniß der Gesellschaft[5]); die Sagen von der Studienzeit des R. Elieser b. Hyrkanos über den Werth der Wissenschaft; die Sage von der Lebensweise Hillels I. über die Demuth und die Arbeit; die Sagen von dem Leben R. Akibas über die Hingebung für das Gesetzesstudium, das Eheleben u. a. m.[6]) Fragen wir nach dem in den Sagen verarbeiteten Stoff, so erscheint uns, daß neben dem heimischen auch viel fremder aufgenommen wurde. Im Laufe der Jahrhunderte, wo die Juden in Berührung mit andern Völkern kamen und deren Sitten und Anschauungen kennen lernten, war es natürlich, daß sie Vieles von denselben in sich aufgenommen und gleichsam als ihr Eigenthum in ihren Vorträgen verarbeiteten. So treffen wir unter den Sagen des jüdischen Schriftthums auch eine Menge von Außen entlehnten Sagen. Wir nennen beispielsweise: die Ariadnesage[7]), die Sage von Herkules am Scheide-

[1]) Tana de Elia (s. d. A.) S. 53 und 58. [2]) Gittin S. 68 u. a. O. Siehe diese Artikel. [3]) Siehe: „Zehngebote" und „Moses". [4]) Siehe d. A. [5]) Taanits S. 23 a und b. [6]) Siehe R. Akiba. [7]) Midrasch rabba zu Hohld. im Anfange und zu Koheleth 2. 12. „An einem großen Palaste befanden sich viele Thüren, sodaß Jeder der denselben betrat, nicht hinaus konnte. Da traf es sich, daß ein kluger Mann aushalf. Er nahm einen Knäuel Schilf oder Schnur, befestigte denselben an die erste Thüre, und die Leute konnten mittelst desselben ein- und ausgehen.

wege,[1]) die Crösussage,[2]) die Sage vom Danaidenfaß,[3]) die Penelopesage,[4]) die Sage vom Sonnenteich,[5]) die Romulussage, in der auch Remus und die säugende Wölfin erwähnt werden[6]) u. a. m. Am reichhaltigsten werden in diesem Schriftthum die Alexandersagen bearbeitet, worüber wir auf den Artikel „Alexander d. Gr." verweisen.[7]) Andererseits sind auch jüdische Sagen zu andern Nationen übergegangen. So kommt die Sage vom langen Schlaf des Choni Maagal in der christlichen Kirchengeschichte,[8]) und im Koran Sure 18. vor; es ging die Sage vom Propheten Eliahu, die ihn als Friedensboten überall aushelfend und rathend erscheinen läßt, zu den Arabern über, wo er „Kidhr" heißt,[9]) von da wanderte sie zu den christlichen Schriftstellern, wo sie zur Sage vom ewigen Juden.[10]) und später zur Sage von Ahasver[11]) umgearbeitet wurde. Auch die Faustsage hat ihren Vorläufer in der Sage von Elisa ben Abuja, der später „Acher" hieß.[12]) Auch die in der Bürgschaft von Schiller verarbeitete Erzählung befindet sich in den Maassijoth am Ende des von Jellinek herausgegebenen Hamaarich de Lonsano. In den Gesta Romanorum II. 227. 283 von Grüsse ist die Sage vom Wurme Schamir (s. d. A.), durch dessen Berührung Glas und Stein gespalten werden; ebenso finden wir daselbst II. 78. 276 die Noasage von der Pflanzung des Weinberges, der den Weinstock mit dem Blute eines Lammes, Affen und Schweines düngte.[13]) Eine große Menge von Sagen und Märchen aus dem talmudischen Schriftthum lassen sich ferner in den Sagen von 1001 Nacht auffinden.[14]) Mehreres siehe „A g a d a".

Schofarblasen, תקיעת שופר. In dem Synagogenkultus für das Neujahrsfest, Rosch Haschana, bildet das Schofarblasen einen Theil der gottesdienstlichen Feier dieses Tages. Wir behandeln hier diesen Kultusakt nach: a. seinem Gebot; b. der Form dessen Vollziehung und c. seiner Bedeutung. a. S e i n G e b o t. Das Neujahrsfest hat in 3. M. 23. 24 und 4. M. 29. 1 die Bezeichnungen: „Tag des Lärmblasens", יום תרועה und „Gedächtnißblasen", זכרון תרועה, beide sind dem Akt des Blasens, der an diesem Tage stattfindet, entnommen. So ist mit dem Gebot der Feier des 1. Tages des siebten Monats, des Neujahrsfestes, das des Blasens auf einem musikalischen Instrument mitangegeben. Der Name des Instruments ist in obigen Gesetzesstellen nicht angegeben. Dagegen wird in 4. M. 10. 5—6 das Instrument, wo auf bei der Opferdarbringung an Neumonds-, Fest- und Freudentagen geblasen wurde, ausdrücklich durch „Trompete" חצוצרות, bezeichnet. Ebenso ist dasselbe in 4. M. 10. 2 angegeben: „Mache dir zwei Trompeten aus Silber zum Zusammenrufen der Gemeinde und zum Aufbruch des Lagers". Ob auch hier dieses Instrument gemeint sei? Die Tradition verneint es und nennt dafür das „Schofar", ein aus einem Widderhorn angefertigtes Blasinstrument. Sie erzählt, daß an diesem Feste im Tempel zu Jerusalem auf zwei Blasinstrumenten geblasen wurde, auf der Trompete חצוצרות und

---

[1]) Das. zu Kohel. 1. 14. [2]) Vergl. Perles Rabb. Sprach- und Sagenkunde S. 18, mit Bezug auf Jona S. 9a und 35 β חרסום. [3]) Midr. rabba 3. M Absch. 19 daselbst; R. Levi: Es miethet Jemand Arbeiter, die einen gelöcherten Kessel füllen sollen u. s. w. [4]) Midr. rabba zu Klgld. 3. 21. „Ein König nahm eine Matrone zur Frau und machte ihr die größten Versprechungen. Bald muß er sie verlassen" u. s. w. [5]) Vergl. Odyss. III. 1. Pauly, Real-Encyclopaedie B. VII. S. 1271. Hierzu Midrasch Schocher Tob zu Ps. 19. 7. Die Sonne ist da in einer Hülle, diese in einer Sphäre und unter ihr ein Wasserteich, um ihre Glut zu dämpfen. [6]) Midrasch rabba zu Ester 1. 9 und das. zum Hohld. 1. 6. [7]) Ausführliches darüber bringt die Monographie von L. Donath, die Alexandersage Fulda 1873. [8]) Vgl. Gibbon, Decline and Fall chap. 33. [9]) Vergl. Merveilles de la Nature, traduit par M. M. Chezo et de Sacy chap. III. 1. [10]) Der englische Chronist Parisius, gest. 1259, war der Erste, der sie brachte. [11]) Sie ist in Deutschland 1547 schon gekannt. [12]) Siehe: „Acher" und „Elisa b. Abuja". [13]) Siehe: „Wein" und „Noa", auch Jalkut zu נח. [14]) Vergleiche darüber Perles, zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde, Breslau 1873. Eine ausführliche Arbeit über diese Sagenwanderung hat Dr. M. Gaster in der Graetzschen Monatsschrift von 1880 und 1881 geliefert; ebenso haben wir von Dr. Güdemann. Rabbiner in Wien, gute Arbeiten über die Mythenmischung im talmudischen Schriftthum (Graetzsche M. 1876).

auf dem Schofar, von denen die Töne der Trompete kürzer waren und früher endeten als die des Schofars, weil das Schofar mehr zur Tagesfeier gehörte.[1]) Auch dafür weist sie auf Ps. 98. 6: „mit Trompeten und dem Schall des Schofars jauchzet auf vor dem Könige, dem Ewigen“[2]). Außerhalb des Tempels, in den Synagogen, da es keinen Opferkultus daselbst gab, wurde nicht auf der Trompete, sondern auf dem Schofar allein geblasen.[3]) Eine Stütze hat obige traditionelle Angabe des Schofars als des Blasinstruments für das Neujahrsfest in Ps. 81. 4. „Blaset am Neumonde das Schofar, zur Zeit des Tages unseres Festes, denn so ist es Gesetz in Israel, Anordnung des Gottes Jakobs“. Der Neumond hier ist das Fest des 1. Tages des 7. Monats, unser Neujahrsfest, das auch da als Tag unseres Festes, ליום חגינו, bezeichnet wird.[4]) Aber die Tradition begnügt sich damit nicht, sondern sucht den Nachweis im Pentateuch auf. Denselben findet sie in 3. M. 25. 8: „Und lasse das Schofar ertönen am siebten Monat, am 10. des Monats, am Versöhnungstage sollet ihr das Schofar ertönen lassen in eurem ganzen Lande.“ Diese Angabe in dem Jobelgesetz soll auch für die Feier des Neujahrsfestes normativ sein, was die nachdrucksvollen Worte „am siebten Monat“ andeuten, nämlich, daß das Blasen am siebten Monat an allen seinen Festen gleich sei, immer auf dem Schofar zu geschehen habe.[5]) b. **Die Vollziehungsform.** Zur Form des Schofarblasens gehören die zwei biblischen Bezeichnungen: „Tekoa“, תקוע und „Haria“, הריע, aus denen sich die nachbiblischen „Tekia“ תקיעה und „Terua“ תרועה gebildet haben. In 4. M. 10. 7 heißt es: ובהקהל את הקהל תתקעו ולא תתרעו „So ihr die Gemeinde versammelt, sollet ihr das Horn ertönen lassen, aber nicht Lärm blasen.“ Hier wird das Blasen nach dem Ausdruck „Tekoa“, תקוע, von dem durch „Haria“, הריע unterschieden. Ersterer, תקוע, oder das nachbiblische „Tekia“, תקיעה, ist der durch anhaltendes Blasen hervorbringende ununterbrochene Ton, פשוטה, der Rufton, das Signal zur Sammlung und Zusammenkunft. Der Zweite „Terua“, תרועה, bezeichnet nach seinem Stamme רעע oder רוע, brechen, den in kürzern oder längern Stößen hervorgebrachten gebrochenen Ton; er war das Signal zum Ab- und Aufbruch des Lagers der Israeliten in der Wüste, der Ton der eiligen schnellen Bewegung, wie er aus der in solcher Zeit herrschenden Gemüthserregung hervorbricht. Es war den Gesetzes- und Volkslehrern späterer Zeit nicht mehr gewiß, ob „Terua“ den aus kürzern oder den aus längern Tonstößen sich zusammensetzenden gebrochenen Schofarton bedeute; daher sie beides annahmen; sie nannten die erstere Art „Terua“ תרוע „Aufschreistöße“ und die zweite Form „Schebarim“, שברים, „Bruchstöße“ und beide zusammen: „Schebarim Terua“, שברים תרועה, d. h. der aus kürzern und längern Stoßtönen bestehende Schofarton. Während also der Tekiaton als der langgestreckte, ununterbrochene Schofarton bezeichnet wird, hat man zur Angabe des Tones der „Therua“ drei Formen: 1. den aus kürzern und längern Tonstößen bestehenden gebrochenen Schofarton, שברים תרועה; 2. den aus kürzern Tonstößen sich zusammensetzenden Schofarton, שברים und 3. den aus längern Tonstößen sich bildenden gebrochenen Schofarton, תרועה. Wir machen schon jetzt auf diese Verschiedenheit der Schofartonarten aufmerksam, weil uns dieselbe bald die ganze Form des gegenwärtig in den Synagogen üblichen Ritus des Schofarblasens erklären hilft. Die Talmudstelle über die Theruatöne lautet: „Die Länge des Tekiatones sei gleich drei Teruatönen und die des Teruatones gleich drei Stoßseufzern“[6]) Eine andere Relation giebt drei Bruchstöße, שברים, als die Länge

---

[1]) Roschhaschana S. 26 β, Mischna daselbst שמצות היום בשופר שופר מארי וחצוצרות מקצרים; ebenso in Maimonid. h schofar Absch. 1 2. [2]) Daselbst. [3]) Das. Gemara Roschhaschana S. 27 a, אבל בגבולין מקום שיש שופר אין חצוצרות. [4]) Vergl Gemara Rosch haschana S. 34 a תקעו בחדש שופר איזהו חג שהחדש מתכסה בו זורה. [5]) Rosch haschana S 32 β und Sifra zu אמור Absch. 11. תרועת ר"ה בשופר מה זו בשופר אף. [6]) Rosch haschana S. 33 β Mischna daselbst, שיעור תרועה כשלוש יבבות.

der Terua an. So versteht man nach der ersten Bezeichnung unter „Terua“ Stoßseufzer, גנוחי גנח und nach der andern „Stoßklagen“, ילולי יליל.[1]) Endlich bestimmt eine dritte Tradition, daß jede „Terua“ von zwei Tekias (eine vor und eine nach) begleitet werden soll. Nachweise dafür findet sie in 3. M. 25. 9 in den zwei Ausdrücken: והעברתם שופר und תעבירו שיפר. „Ihr sollet den Schofarruf ergehen lassen, das dem darauffolgenden „תרועה“, „Terua“ vor- und nachfolgt mit der Bemerkung, daß was für den Jobeltag gilt, auch für das Neujahrsfest Geltung habe;[2]) ferner in 4. M. 10. 6 in den Ausdrücken ותקעתם תרועה und תרועה יתקעו nach obiger Erklärung, daß תקיע und תרועה, zwei verschiedene Tonarten bezeichnen, somit eine תקיעה vor und eine תקיעה nach der תרועה. Fügen wir hierzu noch eine vierte Tradition, nach der die Terua dreimal geblasen werden soll,[3]) so ergiebt sich folgende Aufstellung als Verzeichniß der Tonarten für das Schofarblasen: a. wo der Teruaton in seiner doppelten Erklärung als drei kürzere und längere gebrochene Tonstöße „Schebarim-Terua“ mit einer Tekia vor und einer Tekia nach dreimal geblasen wird; b. wo der Teruaton nach der Angabe als drei längere gebrochene Stoßtöne „Schebarim“, begleitet von den zwei Tekias ebenfalls dreimal geblasen wird und c. wo dieselben sich wiederholen, aber mit drei kürzern Tonstößen, „Terua“. Es sind demnach drei Absätze, von je neun Tonarten. zusammen 39 Tonarten. Es ist dies Verzeichniß für das Schofarblasen vor dem Mussafgebet. Unabhängig hiervon ist das Schofarblasen bei den drei Gebetsstücken des Schemone Esregebetes (s. d. A.) des Mussaf- (s. d. A.) dieses Festes, die unter den Namen: „Malchioth“ (Anerkennung Gottes als des Königs aller Welten); Sichronoth (von der göttlichen Fürsorge und Weltregierung) und „Schoferoth“ (von der Offenbarung Gottes und seiner verheißenen Erlösung), bekannt sind. Dasselbe findet am Schlusse jedes dieser Gebetsstücke statt und besteht aus einem Schebarim-Terua-Ton mit einer Tekia vor und einer Tekia nach. c. Die Bedeutung. Zur Angabe darüber nennen wir erst die Schriftstellen: „So ihr Lärm blaset auf den Trompeten, ihr werdet vor dem Ewigen Eurem Gott gedacht werden und Euch wird von eurem Feinde geholfen werden“;[4]) ferner: „Und an euren Freuden- und Festtagen, an euren Neumondstagen, so ihr blaset in die Trompeten bei euren Ganzopfern und euren Friedensopfern, wird es für euch zur Erinnerung vor dem Ewigen eurem Gott sein“.[5]) Hier wird das Schofarblasen in seinen verschiedenen Tonarten als Bild der im Menschen rege werdenden verschiedenen Gemüthsstimmen, Herzenswünsche, an diesem Tage, die vor Gott treten und da gehört werden. Im talmudischen Schriftthum wird zunächst das Schofarblasen als Mahnruf zur Buße und Besserung unserer Lebensweise aufgefaßt. Es heißt: „So ihr das Schofar zum Blasen nehmet, erneuert eure Werke und thut Buße.[6]) Ferner: „Habt ihr eure Handlungsweise gebessert, werde ich mich vom Throne des Rechts auf den der Barmherzigkeit erheben“.[7]) Eine andere Auffassung sieht in den Schofartönen das Bild des menschlichen Verlangens nach der göttlichen Barmherzigkeit. „Warum wird am Neujahrsfest Schofar geblasen? Damit Gott sie in Barmherzigkeit richten und sie rein sprechen möge“.[8]) Endlich erinnert nach einer dritten Erklärung das Schofar, das aus dem Horn eines Widders angefertigt ist und bei den Propheten als das Erlösungshorn gekannt wird, an den Widder in der Opferungsgeschichte Isaaks, an das Märtyrerthum Israels in den Jahrhunderten seines Geschichtslebens, dem endlich eine Erlösung werden wird. „Wie der Widder bei der Opferung Israels mit seinen Hörnern im Dickicht verwickelt

---

[1]) Das [2]) Das. [3]) Das. und Sifra zu Emor Absch. 11. [4]) 4. M. 10. 9. [5]) Das. V. 10.
[6]) Pesikta von Buber Absch. 49. הדנינו S. 166. כשת טלו השופר לתקוע חדשו מעשיכם ועשו תשובה [7]) Midrasch rabba zu 3. M. Absch. 29. מעשיכם אמר הבה אם שפרתם מעשיכם הריני עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים
שופר שפרו. [8]) Pesicta edit. Buber voce הדנינו Absch. 39 S. 165 β ויזכה אותם למה ישראל תוקעין
ברה כדי שידין אותם הבה ברחמים.

war, so werden die Israeliten in Sünden und Leiden verwickelt werden, aber Gott verzeiht ihnen die Sünden und sendet ihnen die Erlösung".[1]) Saadja Gaon (im 9. Jahrh.) hat folgende zehn Punkte zur symbol. Bedeutung aufgestellt. Die Schofartöne sollen den Israeliten erinnern an: 1. die Weltschöpfung durch Gott; 2. den ersten der Bußtage, vom Neujahr bis zum Versöhnungstag; 3. die Gesetzesoffenbarung auf Sinai; 4. die Prophetenverheißungen; 5. die Zerstörung des Tempels in Jerusalem; 6. die Opferung Isaaks; 7. die Demuth vor Gott; 8. das Weltgericht; 9. die Sammlung der Zerstreuten Israels und deren Erlösung und 10. die Auferstehung. Mehreres siehe in Abtheilung I. den Artikel „Tag des Posaunenhalles".

Seder Olam Rabba, סדר עולם רבה, Großes Chronikon. Midraschartige, historische Schrift der Chronologie der biblischen und nachbiblischen Geschichte von Adam bis Alexander d. Gr. in 30 Kapiteln, von denen je 10 Kapitel eine Abtheilung, Pforte, בבא, bilden, sodaß die ganze Schrift in 3 Abtheilungen, Pforten, בבות, eingetheilt sind. Die ersten 10 Kapitel bilden die erste Abtheilung, בבא קמא; die andern zehn (10—20) die zweite Abtheilung, בבא מציעא und die letzten zehn (20—30) die dritte, בבא בתרא, die letzte Pforte. Die biblischen Zeitereignisse werden mit agadischen Erklärungen untermischt, gegeben. Diese Schrift, die im Talmud und Midrasch oft zitirt wird,[2]) besitzen wir nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt; es fehlen in ihr nicht unbedeutende Data, die im Talmud aus ihr zitirt werden,[3]) andererseits hat sie viele Zusätze[4]) und Interpolationen,[5]) auch hat der Text unserer Ausgaben viele Abweichungen von den Zitaten desselben in andern Schriften.[6]) Als ihr Verfasser wird im Talmud von einem Lehrer, R. Jochanan, im 3. Jahrh., der Gesetzeslehrer R. Jose ben Chalephta (s. d. A.) im 2. Jahrh. n. angegeben.[7]) Man hat diese Angabe nicht ohne Grund angezweifelt, weil in dieser Schrift Aussprüche von den spätern Lehrern als z. B. von R. Chia, R. Jose ben Jehuda, dem Lehrer des Patriarchen R. Juda I., gebracht werden; auch daß 9 mal darin R. Joses Sprüche zitirt werden, spricht nicht dafür. Der Verfasser wird nicht in solcher Weise Lehren mittheilen.[8]) Möglich, daß dies Einschiebsel von späterer Hand sind. Diese Schrift stand bei den Talmudlehren in solch hohem Ansehen, daß man oft Ismael, den Sohn des R. Jose mit Fragen über gewisse Geschichtsdata anging und dessen Antworten mit den Angaben dieses Geschichtschronikon verglich.[9]) Einer besondern Beachtung verdient das Kapitel 30, das in seinem ersten Theile die Deutung Daniel 8. 21. 22. bringt: „Und der zottige Bock" ist der König von Javan (Griechenland) und das „große Horn" zwischen seinen Augen, ist der erste König (Alex. d. Gr.) und das zerbrach —, das ist das Geschick dieses Königs, der 12 J. regierte. Bis dahin haben die Propheten durch den heiligen Geist prophezeit, aber von da ab neige dein Ohr zu den Worten der Weisen. Im zweiten Theil hat es ein Fragment von der Geschichte seit dem Tode Alexanders bis zum barkochb. Kriege, aus dem auch Stücke im Talmud aufzufinden sind.[10]) Für eine zu veranstaltende Ausgabe machen wir auf die Manuskripte des Seder Olam Rabba aufmerksam: in Parma sind drei und in der Opp. Bibl. eine (Katalog O. 627), ebenso in der Bodelj. eine Pergamenthandschrift.[11])

---

[1]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 56. [2]) Kidduschin S. 38a; Erachin S. 12a; Horajoth S. 8a; Megilla S. 1β; Jebamoth S. 82β; Nidda S. 46β; Nasir S. 5a; Aboda sara S. 8β, Sabbath S. 88β u. a. O. [3]) Vergl. darüber Sanhedrin S. 102a. Es gehört hierher das letzte Kapitel, wo die Defekte auffallen von der Hasmonäerzeit bis zum Kriege Barkochbas. [4]) Wir rechnen zu denselben im Kap. 5. „es lehrte R. Chia; im letzten Kap., es spricht R. Jose" u. a. m. [5]) Wir haben in derselben die Lehren früherer und späterer Zeit neben einander angegeben u. a. m. Siehe weiter. [6]) So besonders in den Zitaten des Jalkut Schimoni. [7]) Nidda S. 46β; Jebamoth S. 82a. [8]) Vergl. Kap. 1. 11. 17. 23. 27. und 30. [9]) Aboda Sara S. 8β und 9 a. [10]) Über dieses Fragment zu vergleichen Fürst, Orient Lit. 1846. S. 552. [11]) Drucke sind im J. 1514 in Mantua; 1545 in Venedig; 1580 in Basel: 1757 von Jakob Emden; 1801 in Sklow mit einem Commentar von Elia Wilna.

Seder Olam Sutta, סדר עולם זוטא, das kleine Chronikon. Agadische chronologische Schrift, von der ein großer Theil über die Namen und die Zeitdauer der 50 Geschlechter von Adam bis den König Jojachin mittheilt; auch über die Lebenszeit der einzelnen Söhne Jakobs Nachricht gibt. Von dem König Jojachin ab werden noch 30 Geschlechter aufgezählt, woran sich die Angaben von den babylonischen Exilarchen (s. d. A.) anschließen. Mit diesen sind auch die Gesetzeslehrer genannt, die unter jedem der Exilarchen gewirkt haben. Ferner haben wir da die Namen und die Regierungszeit der babylonischen, persischen, syrischen und jüdischen Regenten; ebenso Notizen über die sassanidischen Könige. Alles ist mit Wundersagen untermischt, besonders in der Geschichte der im 5. Jahrh. stattgehabten Judenverfolgungen in Babylonien. Im Ganzen hat diese Schrift eine tendenziöse Aufgabe, die Abkunft der Exilarchen von davidischer Abstammung darzuthun.[1]) Doch hat auch sie verschiedene Zusätze, nach denen dieselbe im 11. Jahrh. abgefaßt wäre,[2]) aber sie gehört dem Anfang des 9. Jahrh. an. Dieselbe ist in den Ausgaben meist dem Seder Olam Rabba beigedruckt, das es, gleichsam als dessen zweiter Theil, ergänzen soll.[3])

Schriftthum, externes, der ältern Mystik, ספרים חצונים. In den Artikeln: „Geheimlehre" haben wir in dem Theile von der Entwicklungsgeschichte der Geheimlehre der ausgewiesenen, externen Mystik gedacht, die in dem aethiopischen Henochbuche und in dem vierten Esrabuch niedergelegt ist. Es dürfte von Interesse sein, diese Schriften hier kennen zu lernen. I. Aethiopisches Henochbuch, ספרא דחנוך, Sammelwerk der ältern jüdischen Mystik in Palästina, das aus verschiedenen Stücken, in deren Lehren sie zuweilen von einander abweichen, zusammengesetzt ist und so ein einheitliches Ganze bilden soll. Doch werden wir darin vergebens einen einheitlichen Plan und einen geordneten Inhalt suchen. Die einzelnen Stücke oder Theile sind: 1. das Grundwerk in Kap. 37—71; 2. das zweite Henochbuch von Kap. 1—5 und Kap. 91—105; 3. das dritte Henochbuch, das Buch der himmlischen Physik von Kap. 20—36 und 106—107; 4. der Anhang Kap. 108 und 5. das Noahbuch Kap. 54; 56; 64—69; 17—19.[4]) Der Name „Henochbuch" ist in Bezug auf im 1. B. M. 5. 24. genannten Henoch,[5]) den mystische, jüdische Traditionen als einen lebendig im Himmel versetzten Frommen kennen, dem himmlische Geheimnisse geoffenbart wurden, die in diesem Buche niedergeschrieben sind. So wird er Kap. 14. 1. angeführt „als ein gerechter Mann, dessen Augen von Gott geöffnet waren, daß er ein heiliges Gesicht im Himmel sah, das ihm die Engel zeigten, von denen er Alles hörte." Die Ueberschrift dieser aufgezeichneten Offenbarung lautet: „Segensworte des Henoch, womit er die Auserwählten und Gerechten segnete, die da sein werden am Tage der Trübsal, da entfernt werden sollen alle Bösen und Gottlosen." A. Inhalt, Lehren und Mahnungen. Wir geben denselben nach der Reihenfolge der Kapitel. Es spricht Kap. 1—5 vom Weltuntergang, der Erscheinung Gottes zum Weltgericht und von der Trostverheißung für die Gerechten; K. 5. V. 9. von dem Geschick der Frommen, dem Lohn der Seligkeit, dem Leben ohne Sünde in Fülle und Frieden;[6]) Kap. 6—11 vom Engelabfall,[7]) und deren Vermischung mit den Töchtern Adams, aus dem die Riesen Nephilim und Eljo abstammen[8]) und Geheimnisse offenbaren (9. 6), worauf sie von den Engeln Michael, Gabriel, Suriel und Uriel angeklagt und verurtheilt werden; Kap. 12—16 von der Verkündigung des

---

[1]) Zunz, S. 136. Gottesd. 41. [2]) Das. S. 139a. [3]) Zu den da angegebenen Daten wären noch zu vergleichen Graetz IV. S. 537—8 und Berliner Magazin 1877. S. 141 den Aufsatz von Dr. Sulzer. [4]) Nach den neuesten Forschungen von Dillmann und Ewald (Abhandlungen über das aethiop. Henochbuch Göttingen 1854. Eine andere Eintheilung hat Koestlin in Theolog. Jahrbuch 1856. Heft 2 S. 240. [5]) Siehe „Henoch" und „Henochsage". [6]) Mehr davon bringt Kap. 10 11. 2. [7]) Vergl. Sirach 16. 7; Weisheit Sal. 14. 6; 3. Macc. 2. 4; Baruch 3. 26. 2000 Engel stiegen auf die Erde, ihre Vorsteher waren Azazel und Semaja; Azazel lehrt die Anfertigung von Waffen und Schmucksachen. [8]) Vergl. Jubil. cap. 7.

Strafgerichts durch Henoch und dessen vergebliche Verwendung für sie; Kap. 14 von Gottesthron und Gotteserscheinung; das. V. 18—22 von den um den Thron stehenden Gottesräthen, zehntausende; Kap. 15. 8—11 von den bösen Geistern aus den Seelen der Riesen, den Nachkommen der abgefallenen Engel; Kap. 20 bis 36 von Henochs Rundreise um den ganzen Erdkreis, begleitet von den Engeln, die ihm Alles zeigen; Kap. 33. er kommt bis an die Enden der Erde, wo die Thore des Himmels offen sind; K. 33. 3 die Sterne kommen durch Thore; K. 33. 2., 34. 2., 35. 1., 36. 1. Diese Thore sind: 3 im Norden; 3 im Westen; 3 im Süden und 3 im Osten; K. 33. 3. 4—72 Namen und Zahl der Sterne; ihre Ein- und Ausgänge; K. 72—81 ist das Buch über den Umlauf der Lichter; K. 72 Beschreibung der Sonne und ihres Laufes; K. 73—75. von dem Lauf des Mondes; K. 75. von dem Sonnenwagen; K. 76. 77. von den Winden, guten und verderblichen, aus den Thoren der vier Weltgegenden; K. 78. 79 weitere Angaben über Sonne, Mond und Sterne; K. 80 von den Unordnungen in Folge der Sünden; K. 81 Vorherwissen und Vorherbestimmung Gottes, Himmlische Tafeln mit Verzeichnissen der Handlungen der Menschen und ihrer Geschicke,[1]) Kap. 82. 1—3 von Henochs Versetzung auf die Erde und der Mittheilung dieser Offenbarungen an Methusalem; K. 83—91. 11; 93. 1—14; 91. 12—19 Erzählung von zwei Traumgesichtern, das eine von dem Strafgericht der Sintfluth und das andere von dem großen Weltgericht, Adam heißt ein weißer Farre, ebenso Noa, die Völker werden nach wilden Thieren benannt; K. 90. 14—22, die 70 J. bei Jeremia und die 70 Hirten; die Perserzeit 12 Hirten, die Wiedererbauung des Tempels: K. 89. 73 wegwerfendes Urtheil über diesen Tempel; das Brod auf dem Altar daselbst befleckt und unrein; das. V. 56. und ff. der Tempel ist kein wahres Heiligthum mehr, in das Gott zurückgekehrt, Verwerfung des Opferwesens;[2]) K. 91. 13. der zweite Tempel ist ein übereiltes, vorzeitliches Bauwerk, das erst nach der Herstellung der jüdischen Weltherrschaft aufgeführt werden sollte;[3]) K. 90. 2 vom griechisch-makedonischen Weltreich unter dem Bilde von Adlern, die von Geiern und Raben geführt werden, wo die Hälfte der Zeit der 70 Hirten vorüber ist; unter Antiochus Epiphanes hacken die Geier den Schafen (Israeliten) die Augen aus und fressen deren Fleisch; die weißen Schafe (die Frommen unter den Israeliten) haben kleine Lämmer, die ihre Augen öffnen und schreien (die makkab. Erhebung); die Raben, Syrer, fliegen auf dieselben nieder und nehmen eins (den Jonathan) von den Lämmern weg. Den Lämmern wuchsen die Hörner, ein großes Horn ragte hervor (Johann Hyrkan); es folgt die in Bildern weitere Schilderung der Erhebung; K. 90. 20—27 Weltgericht in Palästina; das. V. 29. ein neues Haus für den Tempel; das. V. 28 bis 33. der neue Tempel, die Huldigung der Völker und die Rückkehr Henochs in den Himmel; das. V. 33 der Krieg hört auf und das Schwert wird im neuen Jerusalem versiegelt; das. V. 37. 38 vom Messias; K. 91 ist eine Wiederholung des Ganzen in kurzen Umrissen. Die ganze Weltgeschichte wird in zehn Wochen zu je 7 Geschlechtern eingetheilt, sodaß am Ende der 10. Woche 70 Geschlechter verlaufen (es sind dies die 70 J. bei Jeremia). Henoch ist als siebenter der ersten Woche; Engelabfall und Fluth in der zweiten Woche; die Geburt Abr. in der 3. W.; die 4. Woche brachte Moses, die Gesetzgebung Gottes auf Sinai, den Bau der Stiftshütte; die 5. Woche den Tempelbau Salomos; die 6. Woche den Abfall und Eliahus Bekehrung und die Tempelzerstörung; die 7. Woche ist die der Abtrünnigen, aber auch der Erstehung der Frommen bis Johan Hyrkan; die 8. Woche die Zerstörung der Heidenherrschaft und die Erbauung eines neuen Tempels; die 9. Woche hat großes Gericht und das Verschwinden der Gottlosen; die

[1]) Vergl. noch hierzu die Kap. 93. 2; 103. 2; 106. 19; 107. 1; 108. 7. [2]) Bekanntlich opferten die Essäer nicht im Tempel, vergl. hierzu den Artikel „Essäer". [3]) Vergl. Gemara Joma von den 5 Gegenständen, die da fehlten.

10. Woche Gericht und Zukunft. Es folgen nun bis K. 105 die Mahnungen und die Erfüllung der Verheißungen. Die einzelnen Lehren dieses Buches bitte ich als Ergänzung in dem Artikel: „Geheimlehre" nachzulesen. B. Geschichte, Tendenz, Umarbeitung, Verfasser, Sprache und Abfassungszeit. Dieses Buch war in jüdischen Kreisen sehr verbreitet und hat den Autoren des Buches der Jubiläen und des 4. B. Esra vorgelegen. Auch im n. T. (Judä V. V. 14 und 15) wird daraus ein Vers zitirt, aber war im 8. Jahrh. bis auf einige Bruchstücke nicht mehr da. In neuerer Zeit hat im J. 1773 der Engländer Brüce zwei aethiop. Handschriften von denselben in Abyssinien aufgefunden und sie nach Europa gebracht, von denen 1821 Laurence eine englische Uebersetzung herausgab. 1830 veröffentlichte Hoffmann davon eine deutsche Uebersetzung und 1833 Gfroerer eine lateinische. 1851 hat Dillman nach Vergleichung von 5 Handschriften den aethiop. Text desselben angefertigt, der zwei Jahre später eine deutsche Uebersetzung folgte. Die Tendenz des Buches war gegen den um sich greifenden Hellenismus mit seiner Aufklärerei und Untergrabung alles Jüdischen gerichtet. Wir lesen darüber in ihm: „Wehe euch, die ihr Lügenreden und Frevelworte niederschreibet, denn sie schreiben ihre Lügen auf, damit man sie höre und nicht vergesse; sie haben keinen Frieden und sterben plötzlich! Wehe, die Frevel üben und Lügen reden, sie gehen unter und haben kein gutes Leben! Wehe euch, die ihr der Worte der Rechtgläubigkeit fälschet und von dem ewigen Gesetze fallen sie ab! Wehe denen, die das Haus und das Erbtheil ihrer Väter verwerfen, ihre Seele an den Götzen hängen."[1]) Weiter wird über das griechische Gift geklagt, das in die Schriften gedrungen.[2]) So ist dieses Buch auf jüdischem Boden entstanden und hat zweifellos einen Essäer zu seinen Verfasser. Einen Beweis hierzu finden wir in den Stellen gegen die Heiligkeit des zweiten Tempels, in dem bekanntlich die Essäer nicht opfern mochten.[3]) Die da und dort vorkommenden Aussprüche und Lehren in christlicher Färbung mag wohl aus einer spätern Umarbeitung von christlicher Hand herrühren.[4]) Die Sprache, in der dieses Buch abgefaßt wurde, war die hebräische, als die in Palästina geläufige, später wurde von Christen dieses Buch griechisch, lateinisch und zuletzt auch aethiopisch übersetzt und wohl auch als Zeugniß für die christlichen Dogmen umgearbeitet. Die Abfassungszeit wird für jedes Stück des Henochbuches anders angegeben. So wird für das oben genannte Grundwerk das J. 144 v.; für das zweite das J. 135 v.; das dritte das J. 128 v. Dagegen soll die Zusammenstellung derselben zu einem Ganzen gegen Ende des 2. Jahrh. v. stattgefunden haben. Diese oben in der Inhaltsangabe bezeichneten Themen und deren Ausführungen finden sich in der Midraschliteratur wieder. Es existiren da vollständige Stücke von den Visionen Henochs und Noas, von der Angelo- und Dämonologie, der Kosmologie und Astronomie und deren Kalenderberechnung, der Schilderungen der Hölle und des Paradieses u. a. m., die denen im Henochbuche ähnlich sind. Das Henochbuch in hebr. Sprache hat somit den Agadisten vorgelegen und ist von ihnen benutzt worden, woraus sie ganze Stücke zitirten und umarbeiteten. Auch ein Noahbuch ist in der Midraschliteratur bekannt, aus dem ebenfalls ganze Stücke vorhanden sind. Die ersten Stücke haben theils zur Ueberschrift „Henochbuch" ספר חנוך, theils sind sie ohne dieselben, in denen jedoch die Mittheilungen durch Henoch, oder durch den zum Metatron verwandelten Henoch, aber auch ohne diesen Namen gegeben werden. Unter dem Namen „Henochbuch" haben die kleinen Midraschim (s. Midraschim kleine) zwei Schriften,[5]) von denen die eine,

---

[1]) Henoch Kap. 98. 75—99. 2. und 14. 15. [2]) Das. 98. 15. [3]) Siehe: „Essäer". [4]) Vergl. Zeitschrift der d. m. Ges. VII. 249. Kap. 83. 11. kommt das Beten bei Sonnenaufgang vor, was nach Joseph b. j. II. 8. 5. von den Essäern erzählt wird. [5]) So hat Jell. B. H. II. 114—117 ein Henochbuch; ebenso zitirt Mose de Leon in seinem משכן העדות aus einem Henochbuch (Vergl. Jellinek B. H. II. S. XXXI. Ein größeres Henochbuch bringt noch Jell. in B. H. V. S. 170—190.

wie sie uns in Jell. B. H. II. S. 114—117 vorliegt, von der Versetzung Henochs in den Himmel berichtet, dem Geheimnisse offenbart werden, die er daselbst mittheilt und selbst als Sprecher auftritt. Die Themen sind: Gottesthron, Engelnamen, Gottesgericht u. a. m. Die andere Schrift ist viel größer und befindet sich in B. H. V. S. 170—190. In derselben offenbart der zum Metatron umwandelte Henoch dem R. Ismael seine Versetzung in den Himmel u. a. m. Andere Themen dort sind von den Winden, von dem Gericht und den Geistern als Vollziehern der Urtheile, den Engelsschaaren, den Frommen, den Verheißungen für dieselbe, dem Messias u. a. m. Von den in den Midraschim zerstreuten Stücken nennen wir: 1. das in Pirke de R. Elieser Kap. 8 von dem Umlauf der Himmelslichter, ähnlich der Mittheilung im Henochbuch Kap. 72—75;[1]) 2. mehrere umgearbeitete Stücke im Hechaloth Rabbathi von dem Gottesthron, den Engeln, den Gottesnamen, dem Gericht u. a. m.[2]) 3. ein Noahbuch;[3]) 4. ein Stück Schemchasai und Asael,[4]) gleich dem Henochbuch Kap. 8. 9. die Umarbeitungen in der Midraschschrift: Chaje Chanoch, חיי חנוך.[5]) Andere Zitate aus dem Henochbuche sind noch im Buche Sohar (s. d. A.)[6]) II. Viertes Esrabuch. Wir haben darüber in dem Artikel „Apokryphen“ gesprochen und dessen Lehren der Mystik in dem Artikel „Geheimlehre“ gebracht und wollen hier noch Einiges zur Ergänzung genannter Artikel nachtragen. Das Buch hat 14 Kapitel und wird unter verschiedenen Namen erwähnt. Es heißt in der arabischen und aethiop. Uebersetzung „Erstes Buch Esra“, weil die Geschichte Esras hier früher beginnt; ferner „Zweites Buch Esra“,[7]) „Apokalypse Esra“,[8]) und endlich „Viertes Buch Esra“[9]). Man bezeichnet den Verfasser desselben als einen Essäer, weil in denselben auf mehreren Stellen von Entsagung von Fleisch und Wein und von der Nahrung von Feldfrüchten gesprochen wird (s. Essäer). Von den Lehren nennen wir die, deren auch im Midrasch erwähnt werden. Kap. 1. heißt es, daß Israel trotz des Gesetzes nicht die von Adam ererbte Sünde verloren habe, ein Ausspruch gegen die Annahme im Midrasch, daß Israel in Folge des Empfanges der Gesetze auf Sinai von dieser Erbsünde erlöst wurde.[10]) Kap. 2. 1—3, 23. wird von einem Behälter der Seelen in der Unterwelt gesprochen, daß, wenn er voll wird, das Weltende eintreten werde, gleich einem Mutterleibe, der zur bestimmten Zeit seine Frucht entläßt. Eine ähnliche Lehre finden wir in dem Ausspruche: „Der Sohn Davids, der Messias, kommt nicht früher als bis alle Seelen den Guf, גוף, gefüllt haben.[11]) Unter „Guf“, גוף, ist nichts anders als der genannte Seelenbehälter zu verstehen. Auch die an dieser Stelle gegebenen Zeichen der Erlösungszeit; der Weg der Wahrheit ist verborgen, Unglaube und Ungerechtigkeit nehmen überhand u. a. m. sind im talmudischen Schriftthume.[12]) Vollständig ist im agadischen Schriftthum die Sage vom Livjathan- und Behemothmahl für die Frommen in der Zukunft, die das Kap. 4. 60 des Esrabuches so sehr ausführlich bringt. Weiter ist die ganze Messiaslehre mit geringen Aenderungen von der Person des Messias auch im talmudischen Schriftthum. Wir verweisen darüber auf die Artikel: „Messias“, Messiaszeit“, Messiasleiden“ und „Erlösung“, „Erlösungszeit“ und „Zehn Stämme“ in Abth. I. und II. dieser R. E.

---

[1]) Vergl. hierzu noch Midrasch rabba 1. Mos. Absch. 15 und Talmud Jeruschalmi Absch. 2. Hal. 5., mehr im Artikel „Kalender“ S. 618 und 619. [2]) Jell. B. H. III. S. 83 bis 108. [3]) Vergl darüber Orient 1845 S. 814. [4]) Das. B. H. IV. S. 127. 128. [5]) Das. S. 129—132. [6]) Vergl. Zunz, Etwas über rabbinische Literatur S. 19. [7]) So oft in der lateinischen Uebersetzung in Bezug auf das Nehemiabuch. [8]) So in der griechischen Kirche von Nicephorus Homologia aus dem 9. Jahrh. Vergl. Farbric Cod. pseud. V. T. II. p. 176. [9]) So überwiegend in den Handschriften der lateinischen Uebersetzung in Bezug auf die 2 Bücher Esra und Nehemia und das griechische Esrabuch bei den Apokryphen. [10]) Siehe Erbsünde: כיון שבאו לסיני פסקו זוהמתן. [11]) Jebamoth S. 63a, Midrasch rabba 3. M. Absch. 15 אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף. Siehe in Abth. X. Artikel „Erlösungszeit.“ [12]) Siehe: „Livjathan“ und „Zukunftsmahl“.

Sohar, ספר הזוהר, Buch des Sohar (Buch des Glanzes oder des Strahles), auch *Midrasch Hasohar*, מדרש הזוהר. Midraschartiges Sammelwerk der Kabbala in aramäischer Sprache, das in der Form eines theosophischen Kommentars zum Pentateuch sämmtliche kabbalistischen Lehren, Philosopheme, Anordnungen u. a. m. zusammengestellt, enthält und so das Grundbuch, die Bibel der Kabbalisten, bildet: I. *Name und Bedeutung*. Dieses Buch kommt in den Schriften des Mittelalters unter verschiedenen Benennungen vor. Menahem Rekanati (1320) nennt es: „Buch des Sohar", ספר הזוהר,[1]) auch: „Buch des wundervollen Sohar", ספר הזוהר המופלא,[2]) oder: „Buch des großen Sohar", ספר זוהר הגדול.[3]) Die Bezeichnung „Sohar", זוהר, Glanz, ist Daniel Vers 3, Kap. 12: „Und die Vernünftigen werden strahlen, wie der Sohar, Glanz des Himmels, כזוהר הרקיע, entnommen, weil dieses Buch mit der Erklärung dieser Bibelstelle beginnt.[4]) Bei einem Zweiten, Isaak Ibn Minir (1330), heißt es: *Midrasch Hasohar*, מדרש הזוהר, oder „Midrasch des R. Simon ben Jochai", מדרש של ר שמעון בן יוחאי,[5]) eine Bezeichnung nach der Angabe, R. Simon ben Jochai sei der Verfasser des Sohar.[6]) Ein Dritter hat den Namen in „Midrasch Vajehi Or", מדרש ויהי אור,[7]) nach dem Worte „Vajehi Or" in 1. M. 1, 3 „es werde Licht", ויהי אור, dessen Erklärung die erste Stelle in diesem Buche einnimmt.[8]) Endlich haben wir noch die Benennung in den jüngeren Ausgaben zu erwähnen: „Buch des heiligen Sohar, ספר הזוהר הקדוש, von R. Simon ben Jochai." Der Name „Neuer Sohar", זוהר חדש, ist die Benennung eines dem Sohar nachgearbeiteten Buches, das jüngere kabbalistische Stücke, die die Sprache, den Geist und den Stil des Sohar haben, enthält. II. *Bestandtheile und deren Inhalt*. Wie wir bereits in dem Artikel „Kabbala" angegeben, bildet das Soharbuch kein einheitliches Ganze, sondern ist eine Zusammenstellung von älteren und jüngeren Lehren, Aussprüchen, Deutungen u. a. m. der Mystik (s. d. A.) und der Kabbala, sowie von Zitirungen ganzer Stücke aus mystischen und kabbalistischen Schriften; es bildet im Ganzen, wie wir es oben bezeichnet haben, ein midraschartiges Sammelwerk der Kabbala. Die daselbst genannten Schriften sind: 1. Das Buch der Geheimnisse, ספרא דצניעותא;[9]) 2. die große Versammlung, אדרא רבא;[10]) 3. die kleine Versammlung, אדרא זוטא;[11]) 4. das Buch des Glanzes, ספר הזוהר;[12]) 5. das Buch der Urgeheimnisse, ספר רזי דרזין;[13]) 6. das Buch der Hallen, ספר היכלות;[14]) 7. Mischna und Tosephta, מתניתין ותוספתא;[15]) 8. der treue Hirt, רעיא מהימנא;[16]) 9. die Geheimnisse der Thora, ספר סתרי תורה;[17]) 10. der geheim gehaltene Midrasch, מדרש הנעלם;[18]) 11. der Vortrag des Alten, סבא דמשפטים;[19]) 12. der Vortrag des Jünglings, ינוקא. Spätere hinzugekommene Schriften kennt man: a. Neuer Sohar, זוהר חדש; b. Anordnungen, Tikunim, alte und neue u. c. Supplemente, תוספות; d. Midrasch Ruth, מדרש רות; e. Midrasch Schir Haschirim, מדרש שיר השירים; f. Buch der Lichthelle, ספר הבהיר; g. Abhandlungen: „Komme und sieh'", תא וחזי מאמר; h. Gesetzeserklärung, פקודי und i. Frühere Werke: חבורא קדמאה. Wir versuchen dieselben nach Form und Inhalt einzeln näher zu charakterisiren. 1. Das

---

[1]) So in seinem טעמי המצות S. 12a, 18a, 20 u. a. O. [2]) Das. S. 20 u. a. O. [3]) Das. S. 40. Diese Benennung kommt neben dem Namen ספר הזוהר המיפלא vor; es scheint, daß es zwei Sohar gegeben habe, was jedoch Viele auf die verschiedenen Ausgaben des Sohar oder auf die „Idra Rabba" beziehen. Siehe weiter. [4]) So zu Anfang von Genesis und Exodus. [5]) Chaluz IV. S. 85. Note. [6]) Eine Benennung, die übrigens auch schon Rekanati in טעמ. כוצות und מצות פרו ורבו Bl. 7β hat. ספר זוהר המופלא לר' שמעון בן יוחאי. [7]) Juchasin S. 42a. [8]) So in der Soharausgabe von Lublin und Kremona; die den Namen „זוהר גגול" führt. In meiner Ausgabe (Amsterdam) steht die Erklärung dieses Verses erst an dritter Stelle S. 16β. [9]) Sohar II. S. 176β u. a. O. [10]) Das. III. S. 127β. [11]) Das S. 281. [12]) Siehe weiter. [13]) Sohar II. S. 70a [14]) Das. I. 38; II. 245a, 128β, 150β; III. 167. [15]) Das. I. 62a, 81a, 100β, 107β, 109a, 122β; III. 162a, 168a, 123β, 151β, 154β, 161, 165; II. 4a, 12a, 14β, 25β, 50a, 68β; III. 30a, 54β, 55β. [16]) Das. II. 40, 115, 218, 121, 128, 157, 116, 118; III. 153, 127, 33, 222, 92β, 122, 219, 226, 242, 216, 275. [17]) Das. I. 74β, 76β, 89a, 81β, 107, 109β, 147a, 154β, 161β. [18]) Das. I. 99a, 100, 101, 109, 107, 104β, 110β, 112a, 115a, 126, 127β, 129β, 128a, 134β, 135a, 140a, [19]) Das. II 94a u. a. O.

Buch der Geheimnisse, ספרא דצניעותא, auch צניעותא דספרא.[1]) Dasselbe ist eine der ältesten kabbalistischen Schriften. Das Buch Sohar läßt es von R. Simon b. Jochai zitiren, aber ausdrücklich als nicht von ihm verfaßt.[2]) Für sein Alter sprechen ferner seine Defektheit, daß kein Verfasser desselben angegeben wird und die Idras (s. weiter) es nennen. Es wird mit Recht als das älteste der im Sohar zitirten Bücher angesehen. Das Ganze besteht mehr aus kurzen Sätzen, Aphorismen, und aus Andeutungen mit losen, an einander gereihten Schlagwörtern der kabbalistischen Philosopheme und Grundlehren, die zum Selbstsuchen anregen. Es wird daher im Sohar,[3]) mit Weizen verglichen, aus dem der Kundige die besten Speisen bereiten kann, aber wer denselben roh genießt, gibt sich als einen Wilden zu erkennen. Passend sind die einleitenden Worte: „Diese Lehren sind besser als alle andern für den, der bei ihnen ein- und ausgeht", d. h. der in ihnen bewandert ist.[4]) Es handelt im 1. Kapitel in Bezug auf Ezech. 1 u. 3 von der Schöpfungsgeschichte unter dem Bilde der Wage. Dieselbe symbolisirt die Ausgleichung und Vermittlung der Gegensätze und soll den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, von der absoluten Einheit zur Mannigfaltigkeit, von den reinen Intelligenzen zur Materie, wie derselbe ermöglicht wurde, vergegenwärtigen. „Bevor das Gleichgewicht, heißt es, hergestellt war, konnten sich die Gesichter (d. h. die Gegensätze) einander nicht betrachten, aber durch den Schöpfungsakt geschah ihre Vereinigung".[5]) In Kap. II. werden die Gegensätze und ihre Vereinigung weiter besprochen; dieselben heißen daselbst „männliches und weibliches Prinzip." Es scheint diese Aufstellung den Hauptinhalt des Buches gebildet zu haben, da es zum Anfange gleich die Notiz hat: „Das Buch der Geheimnisse ist das Buch, welches von der Wage handelt."[6]) Weiter handelt das zweite Kapitel von den Gottesnamen, was in den Idras (s. weiter) weiter ausgeführt wird. Das 3. Kapitel bringt damit die 13 Gotteseigenschaften in Verbindung. Das 4. Kapitel hat Buchstabenmystik und Dämonologie; das 5. Kapitel bringt die Lehre von den Sephiroth (s. Kabbala) unter verschiedenen Bildern, als z. B. auch unter dem Bilde des Baumes.[7]) 2. Die große Versammlung, אדרא רבא. Dasselbe ist keine midraschartige Erläuterung eines Buches der Bibel, sondern behandelt ausführlicher die Themata aus dem das Buch der Geheimnisse, Siphra Dezniutha, und hat somit schon ein ziemlich systematisches Lehrgebäude der Kabbala, das zur Grundlage späterer kabbalistischen Arbeiten wird, dessen Lehren auch der Sohar zitirt. Es scheint ebenfalls eines der ältesten kabbalistischen Schriften zu sein; sein Name „Idra" Ἕδρα, Session, Sitzung, auch Versammlung, deutet auf einen Kreis von Eingeweihten, in deren Mitte diese Lehren vorgetragen wurden. Solche Lehrversammlungen fanden in hierzu bestimmten Häusern, באדרא דבי משכנא, aber auch auf freiem Felde unter Bäumen statt.[8]) Dieses Buch läßt angeblich R. Simon b. Jochai (s. d. A.) den Bund der Eingeweihten berufen, in deren Mitte er den Vorsitz hat und die räthselhaften geheimnißvollen Lehren des Buches der Geheimnisse aufklärt. Die Behandlung des Themas geschieht in dialogischer Form, wo der Vortragende ganz seiner intuitiven Betrachtung folgt. Das Buch tritt gegen die bisherige Lehrweise[9]) des probsinnlichen Anthropophormismus auf und spricht über den Gebrauch desselben einen Fluch aus. „Fluch dem Manne, der ein Götzenbild u. s. w. anfertigt (5. M. 27. 15.); es ist Zeit, heißt es daselbst, für Gott zu handeln, denn sie vernichten deine Thora, d. i. die obere Lehre, die vernichtet ist, wenn dem nicht abgeholfen wird."[10]) Es gebraucht die Anthropomorphismen,

---

[1]) Erstere Benennung kommt vor in Sohar II. S. 47β, 52β; III. 48β, 60β, 175a, 261β und 291a, dagegen ist die zweite in allen andern Zitaten dieser Schrift. [2]) Das. II. S. 176a und III. 146β. [3]) Das. II. S. 176a. [4]) Das. הני עריפי מכלהו למאן דעייל ונפק. [5]) Das. III. S. 290 und S. 234 und I. S. 2a. [6]) Das. האני ספרא דצניעותא ספרא דשקיל במתקלא. [7]) Erklärt in Idra Sutta 296a. [8]) Vergl. III. S. 128a ועלו בחקלא ביני אלנא. [9]) Das. S. 127β zur Einleitung עד אימת ניתב בקימא פחד סמכא כתיב עת לעשות לה׳ הפרו תורתך. [10]) Daselbst באלים ה׳ — מאי הפרו תורתך תורה דלעילא דאיהו מתבטלא אי לא יתעבד בתיקונא שמא דא ולעתיק ינמין אתמר וכתיב מי כמוך פתח ואמר ארור האיש.

aber nur als Bilder zur Verdeutlichung seiner Schöpfungsphilosopheme, ein Verfahren gegen die anthropomorphistischen Angaben der Mystik (s. d. A. u. Kabbala), die die Anthropophormismen nicht als Bilder, sondern als wirkliche Realitäten vorführt. So bringt es die Lehre von den Urideen, hier Urkönige genannt, zur Darstellung seiner Schöpfungstheorien.[1]) Nicht unerwähnt lassen wir die dort vorgeführte anatomische Beschreibung der Gehirnhöhlen und ihrer Membranen,[2]) sowie des inneren und äußeren Gehirnganges,[3]) als Angabe der Kommunikationsmittel zwischen der Sinnenwelt und dem Sitz der Intelligenz mit mehreren physiognomischen und physiologischen Bemerkungen.[4]) Der Mensch ist hier (vergl. Ezech. 1. 26.) als Urtypus des Universums, als Allform der Schöpfung und Gesammtbild der Sephiroth und deren Emanation. Des Menschen Gehirn, Haupthaare, Bart u. s. w. werden zu Bildern der Emanation.[5]) Weiter wird in der Lehre von der Einwirkung Gottes auf die Welt „Gott an sich" von „Gott, wie er in seinem Wirken hervortritt", also von dem „Gott der Offenbarung" geschieden, doch nicht als zwei getrennte Wesen, sondern nur als Gott in seiner Wesenheit und Gott durch sein Werk; letzterer heißt: „Kleines Gesicht", זעיר אנפין. Endlich ist daselbst die Dämonologie das dritte ausführlich behandelte Thema.[6]) 3. **Die kleine Versammlung**, אדרא זוטא. Diese Schrift hat die Recapitulation der Lehren der Idra Rabba in klarerer Darstellung. Vorzüglich ist es die Sephirothlehre, die zur Behandlung kommt. Neu erscheint hier die häufige Buchstabenmystik, die in der großen Idra noch selten ist.[7]) Rezitirt werden daselbst das Buch der Geheimnisse, Siphra de Zeniutha, ein Hagadabuch des R. Juda und des R. Hamnuna. Darnach ist die Idra Sutta viel jüngeren Ursprunges, sodaß sie im Sohar nirgend genannt und nur ihm als Schlußstein hinzugefügt wurde.[8]) In demselben sind die Mittheilungen des R. Simon b. Jochai vor seinem Tode. Das Hauptthema ist auch hier die Lehre von dem Gottesbegriff des „Gott an sich" und des „Gott in der Welt"; also von der Transcedenz und der Immanenz Gottes. Die Bezeichnungen für diese Scheidung sind auch da, wie im vorigen Buch, „das große Gesicht", אריך אנפין oder אנפין אין סוף; „das kleine Gesicht", זעיר אנפין. Ausführlich ist da die Lehre von den Sephiroth, den Gottesnamen,[9]) wozu auch hier der Mensch mit seinen Augen, Ohren, seiner Stirne und anderen Gliedern, besonders mit seinem Gehirn als Bild der Emanationsgestaltung vorgeführt wird.[10]) Nicht minder ausführlich ist da die Darstellung von den Urideen, Urkönigen, מלכין קדמאין. und den Urwelten. Viele der Urwelten gehen unter, sie sind unvollkommen, aus denen sich das Böse entwickelte, bis die vollkommene da ist. 4. **Der eigentliche Sohar, das Soharbuch**, ספר הזהר. Wir verstehen darunter den ganzen unter diesem Namen vorhandenen midraschartigen, theosophischen Kommentar zum Pentateuch mit Ausschluß der ihm angehängten Schriften und der in ihm aus andern Büchern zitirten Stücke. Dieses Soharbuch unterscheidet sich von den oben genannten drei Schriften, daß es für die in diesen vorgebrachten kabbalistischen Lehren, Philosopheme u. a. m. midraschartig in der Schrift Begründungen oder Andeutungen aufsucht und so dieselben aus ihr herzuleiten, in ihr nachzuweisen oder wenigstens an sie anzuknüpfen sich bemüht. In dieser Gestalt vereinigt es in sich alle bis dahin bedeutenden Leistungen auf dem Gebiete der Geheimlehre (s. d. A.), der anthropophormistischen Mystik (s. d. A.) und der Kabbala (s. d. A.), deren Resultate hier im Sinne der letztern ver-

---

[1]) Das. S. 128. Gott breitete einen Teppich aus, in welchem er die Urbilder, Urideen, einzeichnete. Vergl. die Hauptstelle das. S. 135a לבתר זמנא עד דאנח להו ואצנע. [2]) Das. S. 128β und 135β. [3]) Das. S. 138a. Anatomische Kenntnisse waren schon bei den Juden in der talmudischen Zeit verbreitet, vergl. Bechoroth S. 45a. Hierzu Celsus de medicina in proemio. [4]) Siehe darüber Ben Chananja I. S. 507—8 von Ignatz Stern. [5]) Das. S. 135a. Siehe das Ausführliche darüber in dem Artikel „Kabbala". [6]) Das. S. 149, I. 178a. [7]) Daselbst III. S. 289a. [8]) Das. III. S. 287β bis S. 296β. [9]) Das. 289β und 292β. [10]) Das. 288. [11]) Das.

arbeitet werden, so daß beide erstere in diese völlig aufgehen und nur noch als Entwicklungsphasen derselben Geltung und Bedeutung zu haben scheinen. Zu seinem Inhalte hat es, wie wir schon angegeben, sämmtliche Themata der obigen drei Schriften, die hier ausführlicher mit Anlehnungen an die Schrift behandelt werden. Nebenher werden Sagen, Gleichnisse und agadische Erläuterungen aus der Midraschliteratur eingestreut mit anderen Notizen und Bemerkungen auch aus profanen Wissensfächern als z. B. aus der Astronomie, Geographie, Zoologie u. a. m. Da wir in dem Artikel „Kabbala" und hier weiter die soharitischen Lehren der genannten Themata bringen, wollen wir jetzt nur Einzelnes aus diesem Soharbuche notiren. S. 79β. wird das „Moses stieg zu Gott hinauf" im rationellen Sinne als eine geistige Erhebung zu Gott erklärt: „Andere erheben sich zur Größe und Reichthum, aber Moses Erhebung war zum Göttlichen; S. 87a. wird das Gebot „Du sollst Dir kein Götzenbild machen" als Mahnung, den Irrlehren nicht zu folgen, und nichts vorzutragen, was nicht von den Lehrern tradirt ist, gedeutet; S. 90a ist die Beziehung der 5 ersten mit den 5 letzten Geboten des Dekalogs gegeben; S. 91a daß die ersten zwei Gebote die andern in sich fassen; das. S. 124a. „Ihr sollet den Namen anderer Götter nicht erwähnen" als Verbot der Beschäftigung mit anderen Büchern, die nicht zur Thora gehören; S. 182 ist die Beziehung des Ungesäuerten zu den bösen Trieben des M.; in Theil III. S. 9β lesen wir eine cosmographische Abhandlung der verschiedenen Klimate mit ihren verschiedenen Menschenracen, die nicht Alle von Adam herstammen. Das. S. 10α ist die Erde als eine um ihre Axe sich drehende Kugel gekannt, auf der, wenn für die Einen Tag ist, die Andern Nacht haben und umgekehrt.[1]) Das. S. 12α ist eine Parallele zwischen den Zehngeboten und den zehn Worten der Schöpfung.[2]); S. 17α die Mystik der Schofarklänge; S. 26α. die Symbolik des Feueropfers als Bild der Verbindung der obern und untern Welt; S. 43α. die Entstehung von Leib und Geist; S. 152 ist die klassische Stelle von dem höhern Sinn der Thora; 214 die Erklärung der Farben des Regenbogens: roth bedeute Edom, grün Ismael und weiß Israel; S. 233 ist ein Stück über die Sternschnuppen; 5. Die Stücke des Jenuka, ינוקא, Jüngling. So heißen die Soharstücke, welche die kabbalistischen Gespräche und Abhandlungen als Ergebniß von Reiseunterhaltungen bezeichnen, in denen ein Kind oder Jüngling zum Erstaunen der Lehrer Geheimnisse enthüllt und mystische Verserklärungen gibt. Diese Stücke beginnen mit den Worten: „Es eröffnet der Jüngling den Vortrag, פתח האי ינוקא oder פתח הא רביא,[3]) und geben Bibelexegesen, mystische Gesetzauslegungen u. a m. Es versteht sich, daß wir es auch hier nur mit einer Pseudoepigraphischen Angabe zu thun haben; 6. Das Stück des Saba, סבא, des Alten. In Sohar II. S. 94α ist der Vortrag eines Alten, Saba, über die Seelenwanderung. An die in Abschnitt 2 M. 21 genannten Rechtsstrafen werden die Angaben der Strafen für die Seelen angeknüpft und die Lehren von der Seelenwanderung ausgeführt. Mehr über dieses Thema bringen daselbst S. 95 und S. 100α. Die Unverträglichkeit des Auferstehungsglaubens mit dieser Lehre wird daselbst S. 97α, 103α u. 105β gehoben,[4]); ebenso sucht man andere Inconsequenzen durch diese Lehre zu lösen.[5]) 7. Urgeheimnisse, רזי דרזין. So heißt im Sohar II. 70α. (wozu noch das. II. 67α.), ein fragmentartiges Stück, das in zwei Rezensionen uns daselbst vorliegt, von denen das eine das ältere und wahre und das andere ein Additament desselben zu sein scheint. Beide haben die Lehren von der Physiognomik und Chiromantik. 8. Die Hallen, היכלות. Unter diesem Namen hat das Soharbuch zwei Stücke,[6]) welche eine Beschreibung des Paradieses (Ganeden) und der Hölle (Gehinnom) geben. Es

[1]) Herulefa —. [2]) Auch schon in dem Midraschim. [3]) Sohar III. S. 186, 161—174. I. 132. [4]) Vergl. Sohar I. 131a. 187a. [5]) Das II. S. 96, 106 und 163. [6]) Sohar I. S. 38a und II. S. 245a.

werden sieben Hallen der Hölle und sieben Hallen des Paradieses gezeichnet. Von den zwei Stücken scheint das in Sohar I. 38a. eine Umarbeitung von dem in Sohar II. 262 zu sein. Als Ergänzungen gehören hierher noch die Fragmente Sohar II. S. 128β u. 150β; III. 167β. 9. Geheimnisse der Thora, סתרי תורה.[1]) Scheinbar nachsoharitische Stücke, Reproduktionen alter Kabbalathemata, was sich aus der ganzen Eigenheit ihrer Diktion und Behandlung des Themas ergibt. Es wird ein Theorem der Kabbala angegeben, nach welchem die Erklärung eines ganzen Bibelabschnittes folgt. Sie sprechen von der Evolution der Sephiroth und der Emanation des Urlichtes;[2]) u. a. m. Beachtenswerth ist daselbst S. 87a die Angabe der vier Arten von Visionen, die wir unter „Prophetie" bringen wollen. 10. Mathnita und Tosephta, מתניתא ותוספתא. So betitelt sind im Sohar eine Menge von mystischen Stücken zitirt, die sich ebenfalls als Einschiebsel und spätere soharitische Reproduktionen bekunden.[3]) Ihre Diktion strotzt auffallend von fremdartigen Ausdrücken; sie bringen unter Andern die Buchstabenmystik des Tetra-Grammaton (s. Adonai).[4]) Ihre Beschaffenheit bezeichnet das Fragmentartige ihres Wesens. Das Stück Sohar I. S. 122β gibt sich als Auszug aus zwei Stellen des Jenuka Sohar III S. 162a. zu erkennen. 11. Geheimgehaltener Midrasch, מדרש הנעלם. Dieses in Sohar I. S. 97a bis S. 102β u. das. S. 134a bis S. 140a beigefügte Schriftstück ist ebenfalls eine spätere kabbalistische Pseudoproduktion, deren Werth schon der gelehrte Jakob Emden dadurch charakterisirt, daß er dessen Verfasser einen argen Unwissenden nennt.[5]) Die Schreibart da ist eine völlige andere, es fließt in derselben das Hebräische, Aramäische und das spätere Rabbinische durch einander. Häufig ist da das Wort תשלום für geistige Vollkommenheit. I. S. 126a. ist von der Auferstehung die Rede, wofür die Seele in den vervollkomneteren Leib zurückkehrt.[6]) Hervorheben wollen wir die Stelle daselbst S. 135a von dem verheißenen Zukunftsmahle (s. d. A.) für die Gerechten, sowie von dem des Livjathan, die dasselbe in geistigem Sinne deutet und den Livjathan als symbolische Bezeichnung desselben hält. Ebenso wollen wir die als für die Abfassungszeit des Sohar wichtige Stelle Sohar S. 140a nicht unerwähnt lassen. Daselbst wird erst die Zahl 5408, dann 210 angegeben, diese Zahlen der Schöpfungsära ergeben nach der üblichen Zeitrechnung das Ende des 14. Jahrhunderts. 12. Der treue Hirt, רעיא מהימנא. Name mehrerer, dem Sohar beigefügten, ebenfalls pseudo-epigraphischen Stücke jüngeren Datums,[7]) in denen Moses als der treue Hirt die Lehren u. a. m. vorträgt, wovon sie ihre Bezeichnung „Der treue Hirt" haben. Vorgelegen haben dem Verfasser derselben die Stücke in Sohar III. S. 214β. ff. 219β., wozu noch S. 125a. 219a. zu vergleichen wäre. Das Stück Raja Mehemna in III. S. 249 hat ebenfalls eine Erlösungszeitangabe, die ebenfalls auf die Mitte des 14. Jahrhunderts fällt. An mehreren Stellen daselbst III. S. 111.β I. S. 20, II. S. 40. 25a. werden die Gebote als Symbole gedeutet. Auch die Sephirothlehre in Sohar II. 42. findet da ihre deutliche Ausführung. Diese Stelle wird bei den späteren Kabbalisten oft zitirt. Die Sephiroth kommen da schon unter bestimmten Namen vor. Die oft verwendeten Ausdrücke: עלת העלות = ᾽αἴτιος τῶν αἰτιων und die III. 255 mystische Deutung des Kolnidre (s. d. A.) sind Zeugen der Jugend dieser Stücke. Die andern oben genannten nachsoharitischen Schriften sind unserm Soharbuch nicht beigefügt, daher wir von denselben hier nicht weiter sprechen wollen. III. Gesammtinhalt. Von dem Gesammtinhalt dieser Schriften geben wir hier nur die in ihm behandelten Gegenstände, die im Artikel „Kabbala" genannt, aber da nicht besprochen wurden.

---

[1]) Sohar II. S. 107β. 147a, 154β, 161β. Das. I. S. 74β 76β, 89a, 81β. [2]) Vergl. Sohar I. 107β und S. 109β. [3]) Die Stellen sind oben angegeben. [4]) Sohar I. 62a, 100β, 107β, wozu die fremdartige Behandlung des Tetragrammaton in Sohar II. 4a zu vergleichen wäre. [5]) Das. Mitpachath וישבש גדול עם הארץ, weil in dem Stück S. 98a der Ausdruck sich findet: סגדל היבום [6]) Vergl. Semachoth Absch. 9 Ende. [7]) Siehe die oben angegebenen Stellen.

Es gehören hierher: Engel und Geister, Mensch, Seele, Seelenwanderung, Triebe, böse und gute, Freiheit, Bestimmung, Schrifterklärung, Gesetz, Ge- und Verbote, ihre Deutung in Mischna und Talmud, Opfer, Tempel, Synagoge, Exil, Erlösung, Erlösungszeit, Messias, Sünde, Erbsünde, Buße, Messiasreich, Vorsehung, Weltregierung, Weltende, Zukunft, Zukunftsmahl, Welt, jenseitige. a. Engel und Geister, Dämonen. Wir haben hier über dieses Thema wenig Neues. Die Engel- und Geisterlehre der Mystik ist im Sohar mit geringen Veränderungen die der Mystik, wie wir dieselbe im Talmud und Midrasch, besonders in der kleinen Midraschim ausgebildet vorfinden. 1. Jeder Theil des Firmaments ist mit einem besonderen Geist belebt, aus diesen Geistern bestehen alle himmlischen Heere. Auch aus den Seelen der Gerechten werden Engel. Der Menschen Seelen sind höher als die der Geisterengel. „Die heiligen Geister, heißt es, steigen nur von einer Stufe, aber die Seelen der Gerechten von zwei Stufen, die sich in eine vereinigen. Es steigen somit die Seelen der Gerechten höher, ihre Stufe ist höher.[2]) Weiter sind es Geister, die alle Elemente der Erde beleben; eine Lehre, die ebenfalls schon im Talmud da ist: „Es giebt kein Gewächs unten, das nicht seinen Engel oben hat,"[3]) So giebt es einen Engel des Regens, einen Engel des Thaues u. s. w.[4]) Weiter kennt man einen Engel über die Bewegung der Erde, einen andern über die des Mondes u. s. w. bei allen übrigen Himmelskörpern.[5]) Es hat jedes Land, jedes Volk seinen Engel, nur Israel steht unter keinem Engel.[6]) Auch in den Angaben über böse Engel und Geister ist ganz die Dämonologie des Mysticismus. Nur scheint die Scheidung zwischen guten und bösen Engeln, guten und bösen Geistern auf der Basis einer Annahme eines bösen und guten Prinzips in der Schöpfung, ähnlich der des Parsismus, zu beruhen. Wir hören darüber: „Die bösen Geister sind die gröbsten mangelhaften Formen, Klippoth", Schalen des Seins, die sich in zehn Klassen abstufen. Wir haben diese zehn Abstufungen der bösen Engel in dem Artikel „Kabbala" S. 574 angegeben und wollen sie hier nicht wiederholen. Die Stätte der bösen Geister ist in der dritten Welt, der Welt der Bildung, olam jezira, (s. Kabbala), dem Raum der Planeten und der Himmelskörper. Sämmtliche stehen unter dem Hauptengel Metatron (s. d. A.), während ihr eigenes Oberhaupt „Samael" (Satan in der Bibel) heißt. b. Die Lehre vom Menschen, dessen Seele und Ebenbildlichkeit Gottes. Auch in der Behandlung dieses Themas sind es die agadischen Lehren des talmudischen Schriftthums, die hier zusammengestellt und eine systematische Abrundung erhalten. Die Schöpfung des Menschen ist das Werk der ersten göttlichen Potenz, des obern Adams. „Der himmlische Adam hat, nachdem er aus dem obern Urdunkel hervortrat, den untern Menschen geschaffen."[7]) Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie" zur Logoslehre Philos, wo ebenfalls die erste göttliche Potenz, der Logos, als Welt- und Menschenschöpfer bezeichnet wird, das Antibiblische und Unjüdische dieser Annahme nachgewiesen. Weiter ist der Mensch der Schlußstein, die Krone und die Vollendung der Schöpfung. „Der Mensch, heißt es, ist der Inhalt und die höchste Stufe der Schöpfung; so der Mensch geschaffen wurde, war Alles vollendet, die obere und die untere Welt, denn Alles ist im Menschen enthalten, er vereinigt in sich alle Formen."[8]) Deutlicher und ausführlicher ist diese Idee in einer andern Lehre, wo der Mensch zum Mikrokosmos, zum Abbild der Schöpfung im Kleinen, wird. Dieselbe lautet: „Was ist der Mensch, etwa nur Haut, Fleisch,

---

[1]) Siehe: „Engel" und „Klassen der Engel" und „Mystik". [2]) Sohar III. S. 68 β. Hierzu der Ausspruch des Talmud Cholin 6 גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת. [3]) שאין לו עשב מלמעלה אין לך עשב מלמטה [4]) Siehe: „Klassen der Engel" in Abth. I. [5]) Sohar I. S. 42 ff. [6]) Das. [7]) Sohar II. S. 70 β. אדם דלעילא בתרא דאתגליא מלתא מגו בתימא עלאה קדמאה ברא אדם לתתא. [8]) Das. III. S. 48 a. כיון דנברא אדם אתתקן כלא כל מה דלעילא ותתא וכלא אתכליל באדם איהו שלימותא דכולא Vergl. über die hierher gehörigen agadischen Lehren die Artikel „Urmensch", „Seele", „Mensch" und „Geist".

Knochen und Adern? Nicht doch! Der wirkliche Mensch ist die Seele; die Dinge, die wir genannt haben; die Haut, das Fleisch, die Knochen und die Adern bilden nur das Gewand, die Hülle, sind aber nicht der Mensch. So er die Erde verläßt, entkleidet er sich dieser Hüllen, die er angelegt hatte. Doch auch diese Körpertheile sind nach dem Geheimniß der höchsten Weisheit. Es stellen dar: die Haut das Firmament, wie es sich überall hin erstreckt und Alles gleich einem Gewande bedeckt; das Fleisch, die schlechte Seite der Welt (ihr sinnliches Element); die Knochen und die Adern das Bild des himmlischen Wagens (Merkaba) und die innere Kräfte die Diener Gottes. Doch sind das nur die Gewänder, aber im Innern ist das tiefste Geheimniß des himmlischen Menschen. So wie oben, ist auch unten Alles geheimnißvoll; daher die Aussage: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde." Nach dem Geheimnisse des himmlischen Adam ist das Geheimniß des irdischen Menschen"[1]) Diese Gestalt des Menschen ist es, was die Thiere vor ihm erzittern macht.[2]) Die Seele wird, wie im Talmud, präexistirend angenommen. „Zur Zeit da Gott die Welt zu schaffen beabsichtigte, bildete er alle Seelen, die bestimmt waren, dem Menschen gegeben zu werden."[3]) Alle stellten sich ihm ganz in dem Bilde dar, die sie dann im menschlichen Körper annehmen sollten."[4]) Interessant ist die Zeichnung der Seele in mannweiblicher Gestalt ihres vorzeitlichen Zustandes, es ist die talmudische Lehre von der Mannweibgestalt des ersten Menschen[5]) der Androginosannahme, wie wir sie schon bei Plato und später bei Philo finden.[6]) „Jede Gestalt, heißt es, in der nicht das männliche und weibliche Prinzip angetroffen wird, ist keine höhere vollständige Gestalt.[7]) Ferner: „Alle Seelen und Geister bestehen vor ihrem Eintritt in die Welt aus einem Manne und einem Weibe, die zu einem Wesen vereinigt sind; so sie auf die Erde hinab steigen, scheiden sich die zwei Hälften für verschiedene Körper. Zur Zeit der Verheirathung werden diese getrennten zwei Hälften wieder zu einem Ganzen von Gott, dem Kenner der Geister, verbunden; sie machen alsdann wieder eine ganze Seele aus.[8]) In diesem, ihrem vorzeitlichen Zustande besitzt sie göttliche Vollkommenheit und Kenntniß von allen Dingen. „Und Alles, was sie auf Erden lernen, wußten sich schon bevor sie in diese Welt eintraten",[9]) eine Lehre, die sich ebenfalls schon bei Philo und im Talmud vorfindet.[10]) Der Eintritt der Seele in die Welt ist zu ihrer Ausbildung und Vollendung, ganz nach der talmudischen Angabe,[11]) gegen die philonische Lehre, die den Aufenthalt der Seele in dem menschlichen Leib einen Aufenthalt im Kerker nennt.[12]) Auf die Frage, warum die Seelen sich von ihrem Ursprunge entfernen, wird durch folgendes Gleichniß geantwortet: „Ein König schickt seinen Sohn aufs Land, damit er dort genährt und großgezogen werde, bis er herangewachsen und in den Gebräuchen des königl. Palastes unterrichtet sein wird. Sobald diese Erziehung vollendet ist, läßt der König wegen des Sohnes dessen Mutter, die Königin, holen und führt ihn in seinen Palast ein, mit dem er sich den ganzen Tag freut. Die obere, heilige Seele, heißt es weiter, ist das Kind Gottes. Er schickt es in diese Welt, um da die Gebräuche kennen zu lernen, die im königl. Palast beobachtet werden. Nach Vollendung dieser

---

1) Das. S. 76a. Der Mensch als Mikrokosmos ist im Midrasch nicht neu, der Midrasch zu Koheleth und der kleine Midraschim haben diese Darstellung. 2) Das. I. S. 191a. כל אינון בריין דעלמא וקטון דישא. 3) Sohar II. S. 96β. 4) Das. Wir haben hier die Lehre Philos von der vorzeitlichen Existenz der Seele Philo de gigantibus 7 (I. 266), die auch im Talmud da ist (s. Seele.) 5) Midrasch rabba 1. M. Absch. 8 אנדרוגינוס בראו 6) Philo de opif. M. 24 (I. 17); Leg. alleg. II. 4 (I. 49). 7) Sohar I. S. 55β דיוקנא דלא אשתכח ביה דכר ונוקבא לאו איהו דיוקנא עילאה כל. 8) Das. I. S. 91β כל אינון רוחין ונשמהין כלה כלילא דכר ונוקבא. Auch der Talmud spricht ähnlich von der Ehe Sanh. S. 22a; Sote S. 2a מ׳ יום קודם יצירת הולד בת פלוני לפלוני. 9) Das. III. S. 61β. וכל מה דאולפין בהאי עלמא כלא ידעו עד דלא יתון לעלמא 10) Auch im Nidda S. 30β und in Midrasch Tanchuma zu פקוד heißt es: ומלמדין אותו כל תורה כולה Philo hat diese Lehre in Leg. alleg. I. 30 (I. 62); die Seele bedarf da weder der Gebote, noch der Mahnung. 11) Siehe: „Seele.". 12) Siehe: „Religionsphilosophie".

Ausbildung läßt Gott aus Liebe zu seinem Kinde die Mutter, die Königin, holen, welche ihr Kind, die Seele, in seinen Himmelspalast einführt."[1]) Doch giebt es auch im Sohar Darstellungen von dem Eintritt der Seele in die Welt, die an obige alexandrinische Annahmen erinnern, welche diesen Eintritt der Seele als ein Uebel angeben.[2]) Wir zitiren von denselben die Stellen: „Zur Zeit des Eintritts der Seele in die Welt, spricht sie: „Herr der Welt, es genügt mir die Welt, in der ich wohne, ich verlange nicht nach einer andern Welt, die mir Dienstbarkeit bereiten wird und in welcher ich, wie eine Besudelte, sein werde!"" Darauf spricht Gott: „Du wurdest nur geschaffen, um in dieser Welt zu sein." So betritt die Seele schmerzvoll den Weg dieser Welt und steigt zu uns herab. Die weitere soharitische Psychologie theilt die menschliche Seele in eine Dreiheit, in: 1. eine Neschama, נשמה, welche die höchste Stufe der Seele ist; 2. einen Ruach, רוח, der den Sitz des Guten und Bösen, der guten und bösen Triebe hat und 3. einen Nephesch, נפש, der direkt mit dem Körper verbunden ist und die Ursache der Thätigkeit und der Instinkte des animalischen Lebens wird.[3]) Neben diesen drei Benennungen, die auch die Bibel hat,[4]) als die drei Gestalten des Seelenlebens, spricht der Sohar noch von zwei Namen: jechida, יחידה, Einheit, individuelles Prinzip und chaja, חיה, Leben, Lebensprinzip; beide haben die äußere Gestaltung des Menschen zu ihrer Thätigkeit.[5]) c. Seelenwanderung. Die Lehre von der Seelenwanderung, die im Sohar gebracht und behandelt wird, ist ursprünglich keine jüdische, sondern von Außen ins kabbalistische Judenthum eingedrungen. Dieselbe wurde unter den griechischen Philosophen von Plato und Pythagoras aufgestellt und von da von Josephus als die Lehre der Pharisäer vorgebracht.[6]) Nach Hieronymus bildete sie lange Zeit eine geheime Lehre der ersten Christen,[7]) und Origines erachtete diese Lehre als Mittel zur Erklärung mehrerer biblischen Erzählungen als z. B. des Kampfes zwischen Jakob und Esau vor der Geburt u. a. m.[8]) So war die Lehre von der Seelenwanderung im Christenthum heimisch, während sie im talmudischen Schriftthume nicht genannt wird. Erst im 13. Jahrh. taucht sie unter den Kabbalisten auf, die sie in ihren Schriften verbreiten. Die ihr unterliegende Idee ist einerseits die Ausgleichung der scheinbaren Ungerechtigkeit dieses Lebens,[9]) andererseits um nach Abbüßung ihrer Sünden rein in die Ursubstanz, in Gott, zurückzukehren.[10]) Nach Pythagoras und Plato müssen die Seelen alle Formen des animalischen Lebens, sowie alle verschiedenen Bildungsstufen der Völker durchwandern, bis sie den hohen Grad ihrer Vollkommenheit erreichen. In dem Soharstück vom Saba, סבא, wird an die Rechtsstrafen von 2. M. 21 ein Vortrag über die Seelenstrafen der Sünder angeknüpft und von der Seelenwanderung gesprochen. „Alle Seelen, heißt es, sind der Wanderung unterworfen, die Menschen verstehen nicht die Wege des Heiligen, gelobt sei er; sie ahnen nicht, daß sie vor Gericht gezogen werden, weder bevor sie in diese Welt eintraten, noch nachdem sie dieselbe verlassen; sie kennen nicht die vielen Umwandlungen und geheimen Proben, die sie zu bestehen haben; die Zahl der Seelen und Geister die in diese Welt eintreten, und in den

---

[1]) Sohar I. S. 245β. [2]) Das. II. S. 96β. [3]) Das. II. S. 122. Die Stelle darüber lautet übersetzt: „In diesen dreien findet man ein treues Bild dessen, was sich eben ereignet, denn alle drei machen nur ein einziges Wesen aus. Das Leben der Sinne, nephesch, hat gar kein Licht in sich, darum seine enge Verbindung mit dem Körper, dem es Speise und Vergnügen verschafft, nach: „sie giebt Nahrung ihrem Hause und bestimmt Arbeit ihrer Mägde (Spr. Sal. 31. 9). Das Haus ist der Körper, der ernährt wird, und die Mägde das sind die Glieder des Körpers, welche gehorchen. Ueber dem Leben des nephesch ist das Leben des ruach, der jenes unterjocht, beherrscht und ihm soviel Licht als es nöthig hat, mittheilt. Ueber dem ruach ist die neschama, von der er beherrscht und erleuchtet wird. [4]) Siehe: „Geist". [5]) Sohar III S. 104a b. Das I. S. 83. Vergl hierzu Midrasch rabba Absch. 14 und Jalkut I. S. 6d, wo ebenfalls diese 5 Namen der Seelentheile sind. [6]) Joseph. Antt. 18. 2. [7]) Hieronymus epist ad Demedriadem. [8]) Origenes. περὶ Ἀρχῶν I. 7. [9]) Vergl. Josephus Antt. 18. 2. [10]) Die Kabbala hält die Seele als ein Theil Gottes in wörtlichem, wirklichem Sinne.

Palast des himmlischen Königs nicht zurückkehren."[1]) Es werden sechs durchzunehmende Grade und vier Seelengattungen angegeben.[2]) Eine zweite Lehre hier ist die unter dem Namen: „das Geheimniß vom Ibbur," סוד העבור. Sind zwei Seelen nicht im Stande, einzeln alle Gebote zu befolgen, so werden sie zur gegenseitigen Ergänzung in einen Körper vereinigt; ist es nur eine Seele, die hierzu zu schwach ist, so wird sie mit einer stärkern Seele verbunden, von der sie, in Erfüllung ihrer Aufgabe gestützt wird.[3]) d. Die Erbsünde. Darüber schließt sich der Sohar den Lehren der Agadisten im Talmud und Midrasch an, worüber wir auf den ausführlichen Artikel „Erbsünde" verweisen. e. Die menschliche Willensfreiheit. Dieselbe wird trotz der abweichenden Richtung in der Lehre vom „Bösen und Guten" auch hier, wie in der Bibel und in dem Talmud, unverändert gelehrt. Es heißt darüber: „Wenn der Heilige, gelobt sei er, die gute und böse Begierde, die in der Schrift „Licht und Finsterniß" heißen, nicht in uns gelegt hätte, so würde der creatürliche Mensch weder Verdienst, noch Schuld haben. Darauf frugen die Jünger: „Wozu dies? Wäre es nicht besser, es gäbe weder Lohn noch Strafe, so der Mensch der Sünde und des Bösen völlig unfähig gewesen?" „Doch nicht, lautete die Antwort darauf, es ist besser, daß er so, wie er ist, geschaffen wurde."[4]) f. Die Schrifterklärung, das Gesetz und der Talmud. Der Grundzug der soharitischen Schrifterklärung ist, wie bei den Alexandrinern, die allegorische, mittelst deren die kabbalistischen Lehren in der Schrift ihre Begründung finden sollen. Wenn das Soharbuch auch noch andere Erklärungsweisen kennt und ausdrücklich nennt, so ist ihm doch die allegorische die wichtigste.[5]) An mehreren Stellen polemisirt es gegen die Gegner der allegorischen Schrifterklärung und sucht die Richtigkeit derselben nachzuweisen. Die Hauptstelle darüber lautet: „Wehe dem Menschen, läßt es seinen R. Simon rufen, der da spricht, die Thora wolle nur Erzählungen und gewöhnliche Geschichten vortragen! Wäre dem so, könnten auch wir eine Thora von gewöhnlichen Worten anfertigen und von größerer Vorzüglichkeit, wenn es nur gewöhnlicher Erzählung gelten sollte. Auch die weltlichen Schriften haben Hohes und Vorzügliches, lasset uns ihnen folgen und aus ihnen eine ähnliche Thora anfertigen. Gewiß, es sind alle Worte der Thora, Worte von oben mit höhern Geheimnissen. Müssen ja die Engel bei ihrem Herabsteigen eine leibliche Hülle anlegen, wie sollte die heilige Thora eines Gewandes entbehren können, die ja für uns bestimmt und von uns aufgefaßt werden soll. Aber dieses hat sie wirklich, denn die Erzählungen der Thora sind das Gewand der Thora, האי סיפור דאוריתא לבושא דאוריתא; daher betete David: „Oeffne meine Augen, daß ich Wundervolles in deiner Thora schaue!"[6]) „Es giebt Thoren, die, wenn sie einen wohlgekleideten Menschen sehen, das Kleid für Alles halten, und doch besteht der Vorzug des Kleides in dem Leib und der des Leibes in der Seele. Auch die Thora hat einen Leib, es sind ihre Gesetze, der Gewänder anlegt, es sind dies die Erzählungen. Aber die Thoren sehen nur auf das Kleid, die Erzählungen, ohne auf das Höhere darunter zu achten. Deutlicher noch hören wir darüber eine andere Stelle: „Wer da spricht, die Erzählungen in der Thora sind nur ihrer selbst wegen da, dessen Geist möge schwinden, denn dadurch wird die höhere Lehre zu keiner Lehre der Wahrheit. Und doch ist die heilige höhere Lehre eine Lehre der Wahrheit. Hält es doch ein menschlicher König unter seiner Würde, sich von gewöhnlichen Dingen zu unterhalten oder gar dieselben aufzuschreiben. Solltest du trotzdem annehmen, der obere König, der Heilige, gelobt sei er, ließ keine heiligen Gegenstände aufzeichnen und aus ihnen die Thora abfassen, sondern nur gewöhnliche Sachen, als z. B. die von Esau, Hagar, Laban und Jakob, der Eselin des Bileam,

---

1) Sohar II 99β ff. zu Mischpatim. 2) Sohar II 94a. 3) Das. 4) Das. l. S. 23a und β. 5) Sohar II S. 99a zu משפטים. 6) Ps. Dieses Stück ist die wörtliche Uebersetzung von Sohar III S. 152a.

von Balak, Simri u. a. m., weßhalb da ihre Lobeserhebungen bei dem Psalmisten (Ps. 19. 8—11); es ist daher unzweifelhaft, die höhere Lehre ist die Lehre der Wahrheit; die Lehre des Ewigen ist vollkommen. Jedes Wort ist da, um einen andern höhern Sinn zu offenbaren und so ist es mit den Worten der Erzählung.[1]) Außer der allegorischen Erklärungsweise nennt das Soharbuch noch andere exegetische Mittel, um die kabbalistischen Lehren in die Schrift hineinzudeuten. Gleich der Agada (s. Exegese) gebraucht es: 1. die Gematria, גמטריא, d. h. die Berechnung des Zahlenwerthes der Buchstaben eines Wortes oder eines Verses, um den gewünschten Inhalt zu erhalten; 2. die Notarikon, נוטריקון, wo jeder Buchstabe ein Wort andeutet und 3. Themura, תמורה, wo durch Buchstabenumstellung das Gesuchte gefunden wird. Bei diesen exegetischen Operationen ist ihm auch der einfache Wortsinn heilig, von dem es sagt: „Der einfache Sinn des Verses bleibe wie er ist, dem nichts hinzugefügt und dem nichts weggenommen werden darf, auch nicht ein Buchstabe.“[2]) Es sind daher auch bei ihm, wie im Talmud, drei Erklärungsweisen: 1. des einfachen Wortsinnes; 2. der Deutung, דרוש und 3. des geheimen Sinnes, sod, ס.ד.[3]) Die allegorische Erklärungsweise hatte bekanntlich unter den Alexandrien eine laxerere Gesetzesbefolgung zur Folge. Man glaubte bei Erfassung des geistigen Sinnes des Gesetzes die Praxis vernachlässigen zu dürfen. Im Sohar wird die Ausübung an mehreren Stellen zwar eingeschärft, was übrigens auch Philo thut (s. Religionsphilosophie), aber der Zweck der Gesetzespraxis ist da nicht mehr des Gesetzes wegen, weil es so befohlen ist, sondern um dadurch auf die Gottespotenzen, die Sephiroth, einzuwirken und den Rapport zwischen der obern und untern Welt zu erhalten. Nicht desto weniger sind die Jünger der Kabbala, die Männer der chassidäischen Sekte, die sich in Bezug auf die gesetzliche Praxis, besonders so bald dieselbe die talmudischen Bestimmungen betrifft, nicht geringe Aenderungen und theilweise Vernachlässigung erlauben. Ueberhaupt werden die Mischna und der Talmud im Sohar mit nicht geringer und absichtlicher Schmähung erwähnt.[4]) Die kabbalistische Richtung wird da zur völligen Gegnerin der Halacha, was mit der strengen vernunftgemäßen Art ihrer Erörterung, die jede mystische Einmischung zurückweist, zusammenhängen mag. Die Mystik ist und bleibt eine Feindin der Verstandesrichtung, die sie neben sich nicht dulden kann. Die Mischna, sagt der Sohar, gleicht einer Sklavin, aber die Kabbala einer Gebieterin; das Talmudstudium ist wie ein harter, unfruchtbarer Felsen, der geschlagen werden muß, bis er einige Wassertropfen von sich giebt, um die dann noch Streitigkeiten und Diskussionen entstehen. Dagegen ist die Kabbala ein reichfließender Quell, zu dem nur gesprochen zu werden braucht, um ihren erfrischenden Inhalt zu ergießen u. a. m.[5]) **V. Beschaffenheit, Anlage, Sprache, Verfasser und Abfassungszeit.** Von den Bestandtheilen des Sohars haben wir bereits oben im Theil II. gesprochen. Die Anlage und Anordnung des Buches, wie es uns heute vorliegt, weicht von seiner ursprünglichen Gestalt bedeutend ab. Spätere Ausgaben haben viele Stücke von jüngern und ältern Händen, die im soharitischen Stil und Geist abgefaßt wurden, mitaufgenommen und dieselben nach Erachten an verschiedenen Stellen eingeschoben.[6]) Davon sind die Zusätze vm Anfange des Sohars mit der Aufschrift „Vorrede“, in der Mitte und am

---

[1]) Sohar III. S. 149β. [2]) Das. II. S. 99 zu Mischpatim. פשטה דקרא כמה דאיהו דלא לאוספא ולא למגרע אפילא אות חד. [3]) Daselbst mit einem passenden Gleichniß. [4]) Die soharitischen Stellen darüber hat erst Landauer in Orient 1845 S. 571—4 gesammelt. Dieselben sind: Sohar I S. 27β; ferner Tikkunim N. 28 S. 73a; ferner daselbst Einleitung S. 1β; Sohar III. S. 279β; Sohar chadasch S. 74a; Sohar III. S. 275a; das. III. S. 27β. [5]) Daselbst. [6]) So lesen wir als Anmerkung zu Sohar I. S. 22 von da bis S. 22 ist nicht vom Sohar; ebenso zu Anfang ויחי, daß mehrere Seiten [I. 212—216] nicht vom Soharbuch angehören. Ein Kabbalist des 16 Jahrh. Abrhm. Levi, bemerkt in seiner Schrift, daß zu 4. M. 10, 35 ein neues Soharstück abgefaßt wurde.

Ende unter dem Namen „Zusätze“, meist Stücke aus den kabbalistischen Schriften „Bahir“, „Midrasch Ruth“ u. a. m. Die Sprache ist aramäisch, aber nicht in dem rein aramäischen Dialekt, sondern in dem talmudisch-aramäischen, wie er bei den Rabbinern in der gäonäischen und nachgäonäischen Zeit bis ins 12. Jahrh. zur Abfassung von Schriften[1]) und Gedichten u. a. m. im Gebrauch war.[2]) Doch findet sich auch ein hebräisches Stück im Sohar.[3]) In der Angabe und Feststellung des Verfassers und der Abfassungszeit war von vorne herein gleich nach dem Bekanntwerden des Buches eine Meinungsverschiedenheit. Der Titel des Buches nennt den Volks-Gesetzeslehrer R. Simon b. Jochai im 2. Jahrh. als den Verfasser. Auch im Sohar III. S. 287β heißt es, daß es ein R. Abba von dem Vortrage des R. Simon b. Jochai abgeschrieben habe. Gegen diese Angabe des Alters und der Autorschaft des Sohar, wurden von der Kritik bedeutende Bedenken erhoben. Im Sohar werden erwähnt: die Mischna in ihren sechs Theilen,[4]) der Talmud,[5]) Namen vieler späterer Gesetzeslehrer Tanaim und Amoraim; ferner die in nachtalmudischer Zeit eingeführten Vokalzeichen; mehrere nachtalmudische Schriften;[6]) mehrere später abgefaßte Gebetsstücke, als z. B. das Gebet סוכת שלום הפורס,[7]) das אל אדון,[8]) das נשמת,[9]) das כל נדרו[10]) u. a. m.; ferner mehrere philosophische Kunstausdrücke aus den Schriften der Juden im Mittelalter, als z. B. עלת העלות, die Ursache der Ursachen[11]), תשלום, Vollendung,[12]) נפש שכליות mit Nennung der vier Elemente;[13]) ferner mehrere mystische Midraschim aus dem 9. und 10. Jahrh. als z. B. das Buch Serubabel[14]) u. a. m. Ganz überrascht uns die Zitirung zweier Verse aus dem von Salomo Gebirol verfaßten כתר מלכות in dem Stück רעיא מהימנא zu קדושים.[15]) In Erwägung dieser Zitate hat sich die Kritik gegen obige Angabe des R. Simon b. Jochai als des Verfassers des Sohars erklärt. Man gibt das 13. Jahrh. als die Zeit dessen Abfassung an und nennt Moses ben Schemtob de Leon (geb. 1250, gest. 1305) als seinen Verfasser.[16]) Gewisse Hinweisungen auf das 13. Jahrh. finden neueste Forscher in den Berechnungen der Erlösungszeit im Soharbuch.[17]) Wir schließen uns diesen Resultaten an, halten das Soharbuch als ein Produkt des 13. Jahrh., ohne jedoch für dessen Autorschaft eine bestimmte Persönlichkeit nennen zu können.[18])

---

[1]) Vergl. Ozar Nechmad II. S. 152 ff. [2]) Vergl. Kerem Chemed VII. S. 70 die Mittheilung des aram. Piutstückes von Meschull. den Aeltern im 11. Jahrh. Aus dem 12. Jahrh. ist das את שמע bekannt von Ephraim aus Bonn. [3]) Sohar III. S. 145a. [4]) Sohar III. S. 26a, 29β, wo die 6 Theile der Mischna mit den 6 Stufen des salomonischen Thrones verglichen werden. [5]) Das. siehe oben die Anmerkung von den feindlichen soharitischen Angriffen gegen den Talmud. [6]) So z. B. das Buch Serubabel Sohar III. S. 173β; das Buch Henoch u. a. m. [7]) Sohar I S. 47a. [8]) Das. II S. 132a und 205β. [9]) Das. I S. 134a. [10]) Sohar III. S. 116a. [11]) Sohar I. S. 22β. [12]) An mehreren Stellen im Midrasch Haneelam. [13]) Sohar I. S. 80a. [14]) Sohar III. S. 173β. [15]) Sachs, religiöse Poesie S. 229. Anmerkung 2. Diese Stelle im Sohar lautet: ואשתארו כג׳פא בלא נשממא דאית אדון עליהם מחשיך מאורידם. [16]) So schon Abraham Sakuto in seinem Werke Juchasin edit Konstantinopel, vergleiche Jakob Embens Buch מטפחת ספרים p. 37a. [17]) Erlösungsjahr wird angegeben: Sohar I. S. 115 wird das sechzigste Jahr des 6. Jahrhunderts, also ungefähr = 14. Jahrhunderts; Sohar III. S. 252a; deutlicher Sohar I S. 7ff. III. S. 196b. „Wenn das 60. J. oder 66. J. die Schwelle des 6. Jahrtausend der Welt überschreitet, also 5060—66. = 1300—1306. [18] Mit den Beweisen Jellineks in seinem „Moses Ben Schem Tob de Leon“ Leipzig 1851 und der Andern nach ihm für die Autorschaft des Moses Ben Schemtob de Leon, weil sich in dessen Schriften: Sepher Hanischkal, Sepher Harimon und Sepher Mischkan Haeduth Parallelstellen zu Soharstücken vorfinden, kann ich mich nicht befreunden, da ja dieser den Sohar immerhin als Quelle benutzt haben konnte, ohne ihn verfaßt zu haben. Der gelehrte David Luria hat in seinem „Kadmuth Hasohar“ קדמות הזוהר [S. 2β bis S. 6] die Soharstellen zusammengebracht, die derselbe als Zitate bald des סתרי התורה, bald des מאירת העולם אור ישראל u. a. m. [Benennungen des Sohar bei ihm] in seinen Schriften aufnimmt, die wörtlich im Sohar da sind. Wir entnehmen daraus, daß Moses de Leon den Sohar wirklich vor sich gehabt und ihn als Quelle in seinen Schriften benutzt hat. Den wichtigsten Gegenbeweis bei David Luria bilden die Stellen das. S. 1a und b, in denen Moses de Leon im Widerspruch mit dem Sohar dargestellt wird. Dagegen sind in dieser Schrift seine andern Gegenbeweise durch die Zitate aus

Das Buch gehört zur Pseudoepigraphie der kabbalistischen Literatur an, die bekanntlich nicht gering ist.[1]) Der Name R. Simon b. Jochai als Verfasser ist ein Pseudonym, doch können wir nicht leugnen, daß sich im Sohar eine große Anzahl von Aussprüchen dieses Gesetzeslehrers vorfinden.[2]) Uebrigens wurde R. Simon b. J. auch in der talmudischen Agada als ein Mystiker gefeiert, dem sie viele Wunderthäterei nacherzählt.[3]) Auch werden ihm außer dem Sohar noch andere mystische Schriften unterschoben.[4]) Diese Angabe des 13. Jahrh. als die Abfassungszeit des Sohars ist jedoch nicht auch für die dem Sohar beigefügten Schriften und Zusätze, von denen sich einige ältern und einige jüngern Ursprunges bekunden, wie wir bereits oben bemerkt haben. Im Uebrigen stimmen wir mit Jakob Emdens Angaben in seiner kritischen Schrift: „Matpachath Sepharim", daß der Kern des Sohar uralte Lehren der jüdischen Geheimlehre und der Mystik enthalte, die sich zerstreut in dem Schriftthum des Talmud und Midrasch vorfinden. Wir bitten darüber die Artikel: „Geheimlehre", „Mystik" und „Kabbala" nachzulesen.

Stiftszelt, אוהל מועד. In diesem Artikel behandeln wir zur Ergänzung des Artikels: „Stiftshütte" in Abtheilung I. Die Geschichte dieses Zeltheiligthums der Israeliten in der Wüste und in den nachfolgenden Zeiten. In 2. B. M. 25, 26, 30 1—10 wird der Bau der Stiftshütte mit allem Zubehör befohlen und 2. M. 36—38, 40 berichtet von der Ausführung desselben, sowie 2. M. 40 17 von der Vollendung und Aufstellung dieses Zeltheiligthums. Auch die andern Bücher des Pentateuchs als z. B. das 3. und 4. B. sprechen an mehreren Stellen von demselben. Trotzdem wird die Existenz der Stiftshütte von vielen Bibelexegeten bezweifelt.[5]) Ihre Gründe sind, daß die angegebene Ausführung des Baues viel zu künstlich für die Israeliten in der Wüste wäre, da noch Salomo Künstler aus Phönizien zum Bau des Tempels in Jerusalem kommen lassen mußte; ferner spreche der Verbrauch der großen Menge edler Metalle dagegen, die unmöglich im Besitze des Volkes gewesen sein konnten; ferner wäre die genannte Zeit zur Anfertigung, kaum neun Monate, viel zu kurz u. a. m. Dagegen wird von Andern zur Erwägung hervorgehoben, daß in Aegypten zur Zeit Mosis all die feinen gewerblichen Künste, die zur Herstellung der Stiftshütte nöthig waren, schon in der Blüthe gewesen und die Israeliten dieselben erlernt haben konnten; auch Gold und Silber hatten die Israeliten in Menge, wovon die Anfertigung des goldenen Kalbes zeugt; die edlen Spezereien konnten durch den Karawanenhandel herbeigeschafft werden. Was die kurze Dauer des Baues betrifft, möge man bedenken, daß dabei alle kunsterfahrenen unter den Israeliten mitgearbeitet hatten.[6]) Wir sehen hier von diesen Beweisen und Gegenbeweisen ab und suchen nach historischen Zeugen der spätern Zeit, die uns von der Existenz der Stiftshütte nach der Besitznahme Kanaans durch die Israeliten berichten. Das Buch Josua bringt darüber die ersten Notizen. In K. 18 1 heißt es: „Und die ganze Gemeinde der Israeliten versammelte sich in Silo, wo sie das Stiftszelt aufrichteten, nachdem das Land von ihnen erobert war." Auf einer andern Stelle daselbst Kap. 19. 51 wird von der Vertheilung des eroberten Landes erzählt, daß dieselbe am „Eingange der Stiftshütte" פתח אהל מועד vorgenommen wurde. Es wird hier

---

den Schriften der Gäonen nichtig, weil dieselben nur soviel darthun, daß das Soharbuch Lehren und Aussprüche des ältern Schriftthums in sich aufgenommen, was auch wir bereits ausgesprochen und nachgewiesen haben, aber durchaus nicht beweisen, daß der Sohar den Gäonen vorgelegen habe. Die Abfassung des Sohar braucht daher nicht vor dem 13. Jahrh. geschehen zu sein.

[1]) Vergl. darüber die Artikel: „Mystik" und „Kleine Midraschim". [2]) Konitz in seinem Buche „Ben Jochai" hat dieselben gesammelt und in Parallele mit denen des Sohar gestellt. [3]) Siehe den Artikel „Simon ben Jochai". [4]) Als z. B. Nistaroth de B. Simon ben Jochai; Tephillath de R. Simon ben Jochai, Mechilta de R. Simon b Jochai u. a. m. Siehe Kleine Midraschim. [5]) Vergl. darüber: Knobel a. a. O. S. 254; Vater, Commentar zum Pentateuch III 658; de Wette Beiträge zur Einleitung in das a. Test. I 258, II 259. George, die älteren jüdischen Feste. Berlin 1855 S. 41. [6]) Knobel l. c. u. a. m.

mit klaren Worten die Existenz der Stiftshütte u. ihre Aufrichtung nach der Besitznahme des Landes in Silo erwähnt. Silo,[1]) das zur Zeit den Mittelpunkt des von den Israeliten in Besitz genommenen Landes bildete, wurde zum festen Sitz für die Stiftshütte und zur Stätte für die Volksversammlungen, nachdem dies während der Eroberungszeit Gilgal bei Jericho[2]) gewesen, erwählt. Die Stellen im Buche Josua (4. 10; 5. 10; 6. 24; 9. 6; 10. 6; 14. 6), wo Gilgal als Mittelpunkt und Versammlungsort des Volkes bezeichnet wird, nennen zwar nicht die Stiftshütte ausdrücklich, aber deren Hauptgegenstand, die Bundeslade. Von mehreren Exegeten werden in zwei der oben zitirten Schriftstellen die Worte „am Eingange der Stiftshütte", פתח אוהל מינעד, beanstandet, die eine Thür der Stiftshütte andeuten, was für das Zeltheiligthum der Wüste, das keine Thüren hatte, nicht paßt, woraus gefolgert wird, daß die Stiftshütte hier nicht die der Wüste sein könne. Wir entgegnen darauf, daß auch im Pentateuch an vielen Stellen diese Bezeichnung „am Eingange der Stiftshütte", פתח אהל מענד, vorkommt.[3]) Das hebr. „Petach", פתח, ist da nach seiner primitiven Bedeutung „Eingang" und „Oeffnung" zu nehmen.[4]) Ebenso nichtssagend ist der Beweis für die Nichtidentität des spätern Heiligthums mit dem Zeltheiligthum der Wüste aus den Benennungen des Heiligthums in Silo in Richter 18 31. „Haus Gottes", בית אלהים; in 1. S. 1. 9. „Tempel des Ewigen", היכל יהוה, u. a. m., da diese Namen spätern Volksvorstellungen angehören.[5]) Anders verhält es sich mit der Schriftstelle in 1. S. 3. 15 „Und es schlief Samuel bis an den Morgen; er öffnete alsdann die Thüren des Gotteshauses", wo deutlich von „Thüren", דלתית, die das Zeltheiligthum in der Wüste nicht hatte, gesprochen wird. Aber auch dieses ließe nur auf einen Umbau der Stiftshütte, aber auf keine Nichtexistenz derselben schließen. Auch ältere Traditionen im talmudischen Schriftthume sprechen von einem Umbau der Stiftshütte zu Silo, was ihnen aus mehreren Schriftstellen hervorgeht. Wir lesen darüber: „das Heiligthum in Silo hatte kein Gebälk zu seiner Decke, sondern es war ein Haus von Steinen nach unten mit Teppichen oben."[6]) Ein Lehrer, R. Jochanan, aus dem 3. Jahrh. giebt für diese Tradition folgende Begründung an. „In 1. S. 1 24 heißt es: „Und sie (Hana) brachte ihn (den Samuel) in das Haus des Ewigen", dagegen in Psalm 78. 60 „Er verließ die Wohnstätte zu Silo, das Zelt, wo er unter Menschen weilte"; ferner daselbst V. 67 „Er verschmähte das Zelt Josephs und erkor sich nicht den Stamm Ephraim"; das Heiligthum in Silo wird also bald „Haus", bald „Zelt" genannt, was nur darin seine Begründung hat, daß die Stiftshütte in Silo eine Untermauerung erhielt; sie war unterhalb ein Haus aus Steinen und oberhalb ein Teppichzelt.[7]) Aus dieser Stiftshütte zu Silo wurde in Elis letzten Tagen die Bundeslade in dem Kampfe gegen die Philister mit ins Lager der Israeliten genommen, wo sie, nach dem diese geschlagen wurden, als Beute in die Hände der Philister fiel,[8]) und nicht wieder, wenn auch die Philister sie zurücksandten, in die Stiftshütte zu Silo zurückgebracht wurde. Man brachte sie erst nach Bethsean, dann nach Kirjath-Jearim in das Haus des Abinadab,[9]) später in das Haus des Obededom,[10]) und endlich unter David nach Jerusalem in das für sie errichtete Zelt.[11]) Die Stiftshütte zu Silo hatte nun keine Bundeslade mehr; ebenso nicht wieder, als sie später in Nob[12]) und Giebeon[13]) aufgerichtet wurde. Es ist dies ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Stiftshütte, wo sie als Volksheiligthum ohne ihre heiligen Kleinodien dastand, und wo neben ihr auch an

---

[1]) Siehe den Artikel „Silo" in meiner Real-Encyclopaedie für B. und T. Abth. I. [2]) Schenkel Bibellexikon, Artikel „Stiftshütte" S. 415. [3]) 2 M. 39. 35; 40. 6; 3. M. 1. 3; 4. 4; 5. 3; 4. M. 3. 25. [4]) Vergl. Fürst, Hebr. Wörterbuch voce פתח. [5]) Vergl. Thenius zu 1. S 1. 9. [6]) Gemara Sebachim S. 112 b. לא היה שם תקרה אלא בית אבנים בלבד מלמטן והירי עות מלמעלה. [7]) Das. S. 118 a. לא היתה שם תקרה אלא אבנים מלמטה ויריעות מלמעלה. [8]) 1. S. 4. [9]) 1 S. 7 1 2. [10]) Das. [11]) Das. [12]) Siehe „Nob" in Abth. I. meiner Real-Encyclopaedie für Bibel und Talmud. [13]) Das. im Artikel „Gibeon".

andern Orten sich Volksheiligthümer bildeten. Dieser Bericht wurde im Talmud von den Lehrern des 2. Jahrhunderts in Frage gestellt. Gegen denselben schienen ihnen andere Schriftstellen zu sprechen. In 4. M. 14. 44 heißt es: „Und sie wagten die Bergspitze zu besteigen, aber die Bundeslade des Ewigen und Moses wichen nicht aus der Mitte des Lagers". Man hielt also als profanirend, die Bundeslade mit in den Kampf zu nehmen. Die andere viel gewichtigere Stelle ist in 1. S. 14 18 „Und es sprach Saul zu Ahia: „Führe die Bundeslade Gottes vor, denn es war die Bundeslade da." Wie konnte Saul die Bundeslade sich vorführen lassen, die ja zur Zeit in Kirjath-Jearim war, wohin sie von den Philistern gebracht wurde? Dies veranlaßte den Lehrer R. Juda b. Jlai[1]) anzunehmen, daß es in der Stiftshütte zwei Bundesladen gab, eine mit den von Moses zerbrochenen Gesetzestafeln und eine mit den zwei ganzen Gesetzestafeln und der Thora. Von diesen war es die Bundeslade mit den zerbrochenen Gesetzestafeln, die mit in das Kriegslager genommen und von den Philistern erbeutet wurde.[2]) Doch wird diese Annahme von den andern Lehrern verworfen, da immer nur von einer Bundeslade gesprochen wird. In Betreff der Schriftstelle in 1. S. 14. 18 oben lehren sie, daß man da nur an das goldene Stirnblech des Hohenpriesters zu denken habe.[3]) Von den Exegeten der neuesten Zeit ist es Thenius zum 1. B. Samuel, der ebenfalls im Texte 1. S. 14. 18 anstatt „Bundeslade", ארון, „Urim", אורים zu lesen empfiehlt. Nach dem Tode Elis scheint das Stiftszelt nach Nob, einer Stadt im Stammgebiet Benjamins in der Nähe Jerusalems, gebracht worden zu sein. Unter Saul war es David, der die Stiftshütte daselbst aufsuchte und vom Priester Achimelech auf seiner Flucht heiliges Brod (Schaubrod) und das Schwerdt des Goliath erhielt. Diese That wurde durch den Feldherrn Doeg dem Könige Saul hinterbracht, worauf dieser den Achimelech mit 84 andern Pristern auf Verdacht eines geheimen Bundes mit David tödten ließ.[4]) Später unter David bis auf Salomo war es die Priesterstadt Gibeon in dem Stammgebiet Benjamins, nordwestlich von Jerusalem, wo die Stiftshütte stand. In 1. Chr. 16. 39 lesen wir darüber: „Und Zadok, der Priester, und seine Brüder die Priester blieben an der Wohnung des Ewigen, Mischkan, und auf der Anhöhe, Bama, zu Gibeon"; ferner daselbst 21. 29 „Und die Wohnung des Ewigen, Mischkan, die Mose in der Wüste gemacht, und der Opferaltar waren in dieser Zeit auf der Anhöhe, Bama, in Gibeon"; ferner 2. Chr. 1. 3, „Da gingen Salomo und die ganze Gemeinde mit ihm zur Anhöhe in Gibeon, denn daselbst war die Stiftshütte Gottes, die Mose, der Diener des Ewigen in der Wüste gemacht". Wir haben hier deutlich die noch spätere Existenz der mosaischen Stiftshütte angegeben. Mag auch die Abfassung der Bücher der Chronik der nachexilischen Zeit angehören, so können wir diesen Bericht immerhin als eine der ältesten Traditionen gelten lassen. Aber, wird dagegen eingewendet, wie paßt hierzu der Bericht in 2. S. 6 17; 1. Chr. 15 1; 16 1, David habe ein eigenes Zelt für die Bundeslade aufrichten lassen, die er aus dem Hause Obededoms nach Jerusalem brachte, existirte die mosaische Stiftshütte, warum errichtete David ein anderes Zelt für die Bundeslade? Wir entgegnen darauf, daß es sich damals bei David noch nicht um die Errichtung eines Heiligthums in Jerusalem handelte, sondern um den ehrenvollen Einzug des unter Eli von den Philistern geraubten Volkskleinods, der Bundeslade, in die Residenz als Zeichen der wiedererrungenen vollen Nationalkraft. Das Heiligthum, die alte Stiftshütte, blieb vorläufig noch in Gibeon, wo der Priester Zadok den heiligen Dienst verrichtete.[5]) Es war mehr eine politische als religiöse Handlung. Darum sollte noch nicht das Zeltheiligthum von Gibeon aufgehoben und nach Jerusalem gebracht werden. Erst später regte sich in ihm das Verlangen, auch ein National-

---

[1]) Siehe den Artikel „Juda ben Jlai" daselbst. [2]) Gemara Jeruschalmi Schekalim Absch. 6. [3]) Daselbst. הגישה. [4]) 1. S. 21. 1. 22. [5]) 1. Chr. 15 und 16.

heiligthum, angeblich für die Bundeslade, in Jerusalem zu erbauen, was einer Aufhebung des Nationalheiligthums in Gibeon gleichkam. Die Ausführung dieses Wunsches wurde ihm durch den Propheten Nathan widerrathen, noch war die Zeit hierzu nicht gekommen. Der Wortlaut dieser Stelle in 2. S. 7. 6 ist charakteristisch genug und zeugt gegen die Annahme, welche sich bemüht, die Nichtexistenz der Stiftshütte darzuthun. „Denn ich wohnte nicht in einem Hause, seit dem Tage, da ich die Söhne Israels aus Aegypten geführt, bis auf diesen Tag; ich wandelte in einem Zelte und in einer Wohnung, Mischkan".[1]) Daß das Zeltheiligthum, die Stiftshütte, weiter in Gibeon war und als Nationalheiligkeit bis in Salomos Zeit vom Volke aufgesucht wurde, beweisen die Schriftstellen in 1. K. 1. 39: „Und Zadok, der Priester, nahm das Horn mit Oel nnd salbte den Salomo; sie stießen in die Posaunen und das ganze Volk rief: „Es lebe der König Salomo!" ferner 1. K. 2. 29, „Und es wurde dem Könige Salomo hinterbracht, Joab flüchtete sich in das Zelt des Ewigen und sei am Altar"; das. 3. 4, „Und der König ging nach Gibeon, daselbst zu opfern, denn dort war die große Anhöhe". Erst nach der Erbauung des Tempels in Jerusalem durch Salomo wurde das Nationalheiligthum, die alte mosaische Stiftshütte, in Gibeon aufgehoben. Dieselbe wurde mit allen ihren Geräthen nach Jerusalem in den Tempel gebracht, wo für dieselbe ein eigenes Gemach bestimmt war. Der Bericht darüber 1. K. 8. 4 lautet: „Und sie brachten hinauf die Bundeslade des Ewigen, das Stiftszelt und alle heiligen Gefäße, die im Zelte waren, die Priester und die Leviten brachten sie hinauf". Das man hier unter „Stiftszelt", אוהל מועד, nicht das für die Bundeslade von David errichtete Zelt zu verstehen habe, hat auch Thenius in seinem Kommentar zu 1. K. 8. 4 zugestanden. Einen bewährten alten Gewährsmann dafür haben wir an dem Berichterstatter im 2. B. der Makkabäer 2. 4. 5, wo die Aussage, entkleidet von ihrem Sagenhaften, die Nachricht, daß die Stiftshütte mit allen ihren Geräthen noch zur Zeit der Tempelzerstörung durch Nebusradan da war. Auch Josephus hat in 1. K. 8 4 *τήν σκηνήν, ἥν μωϋσῆς ἐπήξατο.* Der jüdischen Tradition im talmudischen Schriftthum ist dieses so gewiß, daß sie sich bemüht, die Dauer des Aufenthalts der Stiftshütte an jedem dieser genannten Ortschaften auszurechnen. Diese Angaben haben soviel Interessantes, daß wir nicht anstehen, dieselben hier mitzutheilen. „Die Zeit des Stiftszeltes, heißt es, war in der Wüste 39 Jahre, in Gilgal 14 Jahre, in Silo 369 Jahre, in Nob und Gibeon zusammen: 57 Jahre, im Tempel 410 Jahre.[2]) Die weitere Ausführung darüber wird in Nachfolgendem angegeben. Im zweiten Jahre des Aufenthalts der Israeliten in der Wüste wurde die Stiftshütte errichtet und eingeweiht (3. M. 8); 14 Jahre dauerte die Eroberung und Vertheilung des Landes Kanaan, während welcher Zeit die Stiftshütte in Gilgal war. Deducirt wird dies aus den angegebenen Lebensjahren Kalebs. Derselbe war 40 J. alt, als er zum Auskundschaften des Landes im 2. Jahre des Auszuges aus Aegypten abgeschickt wurde. 40 Jahre dauerte der Aufenthalt der Israeliten in der Wüste, also 40 + 38 = 78 J. Beim Beginn der Landesvertheilung giebt Kaleb an, daß er 85 Jahre alt geworden; die Eroberung müßte demnach 7 Jahre gedauert haben. Eine gleiche Zeit war zur Vertheilung des Landes, also zusammen 14 Jahre. Die Zahl 57 J. für die Stiftshütte in Nob und Gibeon wird gefunden: Silo wurde nach dem Tode Elis zerstört und Nob nach dem Tode Samuels. 20 J. war die Bundeslade in Kirjath-Jearim, 10 J. während Samuels Richterzeit, 2 J. während der Regierung Samuels und Sauls, 2 J. regierte Saul, 7 J. regierte David in Hebron, 33 J. regierte er über ganz

---

[1]) Vergl. 1. Chr. 17. 5, deutlicher: „Denn ich wohnte nicht in einem Hause von dem Tage, da ich Israel aus Aegypten führte, bis auf diesen Tag, ich begnügte mich von Zelt zu Zelt und von Wohnung Mischkan". [2]) So in der Tosephta Sebachim Absch. 13. S. 499 edit Zuckermandel Pasewalk 1880. Gemara Sebachim S. 118β und Seder Olam rabba Absch. 11.

Israel und im 4. J. der Regierung Salomos wurde der Tempel erbaut; es giebt 10 + 2 + 2 + 7 + 33 + 3 = 57 Jahre. Die Zahl 369 J. für den Aufenthalt der Stiftshütte in Silo kommt heraus, wenn wir von der Zahl 480 J., der Zeit des Auszuges der Israeliten aus Aegypten bis zur Erbauung des Tempels durch Salomo, die Zahlen 40 J. (der Wüste), 14 J. (der Eroberung und Vertheilung) und 57 J. (von Nob und Gibeon) abziehen, so bleibt 369. Wir haben hier endlich noch die Frage über die ferneren Geschicke der Bundeslade nach der Zerstörung des Tempels zu beantworten. Die Berichte darüber sind nicht in dem biblischen Schriftthum, aber desto mehr in den Apokryphen und in den Büchern der Talmuden und Midraschim. Es sind Traditionen, Berichte, die uns bald in der Hülle einer Sage, bald mit Anlehnung an eine Schriftstelle vorgeführt werden. Im zweiten Buche der Makkabäer, dessen Abfassung dem Jahrhundert nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels anzugehören scheint; Kap. 2 Vers 4 bis Vers 8 lesen wir: „Es steht auch in der Schrift, wie der Prophet auf erhaltene göttliche Offenbarung das Zelt und die Lade sich habe nachbringen lassen, als er auf den Berg hinzog, auf den Mose hinaufgestiegen war und das Erbe Gottes gesehen hatte. Als nun Jeremia hinkam, fand er ein Haus im Felsen und brachte das Zelt und die Lade und den Rauchaltar da hinein und verstopfte die Thüre." V. 7, „Der Ort wird unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk versammeln und ihm gnädig sein wird." Der Berg, den Mose bestiegen, der hier als die Stätte bezeichnet wird, wo das Stiftszelt verborgen wurde, ist der Berg „Nebo", im Landgebiete Moabs, bekannt als der Sterbeberg Mosis. Im talmudischen Schriftthume wird an mehreren Stellen[1]) nicht so sehr von dem letzten Geschicke des Stiftszeltes als vielmehr von dem der Bundeslade und der andern heiligen Geräthe des Stiftszeltes gesprochen. In der Tosephta[2]) heißt es: „Da der erste Tempel (der salomonische) erbaut wurde, verbarg man die Stiftshütte, deren Bretter, Spangen, Säulen und Schwellen, nur der Tisch und der Leuchter, den Moses anfertigen ließ, wurden noch benutzt. Später wurde auch die Bundeslade, damit sie nicht von den Chaldäern nach Babel mitgenommen werde, verborgen.[3]) In der Angabe der Stätte, wo diese heiligen Volkskleinodien verborgen wurden, differiren die Berichte der Lehrer des zweiten Jahrhunderts. R. Juda, Sohn Ilais, sagt: „Die Bundeslade wurde in dem Boden, wo sie gestanden, vergraben."[4]) Andere Gelehrten geben die Holzhalle des Tempels[5]) an, unterhalb derselben sie verborgen wurde.[6]) Man erzählt, daß einem Priester, der Holz in dieser Halle klein machte, die Veränderung des Steinpflasters in dieser Halle auffiel. Er sagte dieses einem andern Priester. Einer von diesen schlug darauf mit einem Hammer, da kam Feuer aus dem Boden und verzehrte ihn.[7]) Im Gegensatz zu diesen Wundergeschichten stellen zwei andere Lehrer (auch des 2. Jahrh.), R. Elieser und R. Simon b. J., ihre Meinung auf, die Bundeslade sei mit den andern heiligen Tempelgeräthen von den Chaldäern nach Babylonien gebracht worden.[8]) Die Lehrer in den spätern Jahrhunderten sprechen nicht mehr von den letzten Geschicken des Stiftszeltes, sie vertiefen sich desto mehr in die Symbolik dieses mosaischen Volksheiligthums, über deren Darstellung wir auf die Artikel: „Stiftshütte", „Tempel", „Bundeslade" in Abtheilung I. verweisen.

T.

Tana de be Eliahu, תנא דבי אליהו[9]) auch nur: **Eliahu**,[10]) oder: Seder Eliahu, סדר אליהו,[11]) deutlicher: Seder Eliahu Raba, סדר אליהו רבה,[12]) seltener

[1]) Tosephta Sote Absch. 13. Gemara, babyl. Joma, S. 53β; Gemara Jeruschalmi Schekalim Absch. 6, S. 49 col. 1 und 2 u. a. O. [2]) Zu Sote Absch. 13. [3]) Daselbst. [4]) Jeruschalmi Gemara Schekalim Absch. 6. [5]) Siehe „Tempel" in Abth. 1 meiner R. E. für B. und T. [6]) Jerusch. l. c. [7]) Daselbst. [8]) Gemara babyl. Joma S. 53β. [9]) So führt ihn Jalkut an mehreren Stellen an; ebenso Jakob ben Ascher zu 3. M. S. 41a. [10]) Midrasch rabba zu 4 M. Absch. 1 1. [11]) Tosephot zu Sabbath S. 13β von R. Isaak und im סמ"ג Verbot 234. [12]) Das. Gebot 231. Tosephoth zu Baba Mezia S. 86β.

Tana de be Eliahu Rabba, תנא דבי אליהו רבה, Name einer jüngern Midraschschrift aus dem Jahre 974,[1]) die wir von der im Talmud vorkommenden Midraschschrift gleichen Namens zu unterscheiden haben,[2]) wenn auch viele Sätze aus letzterer in diese aufgenommen wurden, die mit denen im Talmud zitirten Aussprüchen derselben völlig gleichlauten.[3]) Der Name rührt von dem häufig daselbst genannten Propheten Eliahu (s. d. A.), der angeblich Offenbarungen und Belehrungen mittheilt.[4]) Die Schrift zerfällt in zwei Haupttheile, von denen der erste: „Seder Eliahu Rabba, סדר אלוהו רבה, größere Reihe, Ordnung, der Eliaoffenbarungen, und der zweite: Seder Eliahu Sutta, סדר אליה זוטא, kleinere Reihe, Ordnung, der Eliaoffenbarungen, heißt. Erstere hat 31 Kapitel und letztere nur 25 Kapitel. I. Der erste Theil unter dem Namen „Seder Eliahu Rabba", größere Ordnung der Eliaoffenbarungen, will unstreitbar eine Apologetik des Judenthums liefern; er sucht die Angriffe auf das traditionelle Judenthum von Seiten der Nichtjuden und der Karäer zurückzuweisen, um so dasselbe nach Innen zu kräftigen und nach Außen zu heben. Es ist die erste Midraschschrift von vorwiegend apologetischer Natur; die erste, welche gegen die Polemik der Karäer auftritt. Dieselbe giebt alleg. Auslegung und Erläuterung des Gesetzes, Auslegung ganzer Bibelabschnitte u. a. m. Werthvoll sind die Kapitel von der Ethik, als z. B. die Lehre von dem Verhalten gegen Nichtjuden, die Schilderung der Glückseligkeit der Frommen und Tugendhaften u. a. m. Nachdrucksvoll sind seine Mahnungen zur Buße, Almosenspendung, zu andächtigem Beten, pünktlichen Gesetzesbeobachtungen, zum Studium der Thora, zur Keuschheit, Demuth, gegen Nachahmung nichtjüdischer Gebräuche u. a. m. Scharf sind seine Worte gegen Uebervortheilung eines Nichtjuden. „Wer mit uns umgeht, heißt es daselbst, sei unserm Bruder gleich; daher ist Uebervortheilung eines Nichtjuden verboten". Er erzählt aus seinem Leben, er habe einmal Schaden erlitten, weil er sich einen unwillkürlichen Irrthum gegen einen Nichtjuden zu Nutzen gemacht habe.[5]) Ferner: „Wer unredlich mit einem Nichtjuden umgeht, entweiht den Namen seines himmlischen Vaters, dessen Gesetzen er Schande bringt; wer den Nichtjuden betrügt und bestiehlt, wird bald ebenso gegen Juden verfahren;"[6]) ferner: „Ich rufe Himmel und Erde zum Zeugen, daß alle Menschen ohne Unterschied des Glaubens und des Standes, er sei Israelit oder Nichtisraelit, ein Sklave oder freier Mann, nur nach ihren Werken zu beurtheilen sind und so des heiligen Geistes theilhaftig werden."[7]) Diese Aussprüche erscheinen uns gegenüber den Klagen in derselben Schrift über Pöbelzusammenrottung gegen Juden, Plünderung ihres Vermögens, die auferlegten Folterqualen u. a. m., desto bedeutsamer. Mit Nachdruck wiederholt er den oft in Midrasch genannten Lehrsatz: „Die Ethik wurde vor der Offenbarung des Gesetzes gegeben" דרך ארץ קדמה לתורה. Von Religionsgeschichtlicher Wichtigkeit sind die Religionsgespräche mit Nichtjuden und Karäern. Wir nennen von denselben: Kap. 18 über das Verhältniß und die Zusammengehörigkeit der Tradition, der Mischna und Gemara, mit dem Schriftgesetze; K. 13, 23, 18 und 30 über das Talmudstudium u. a. m.[8]) Die Darstellungsform ist von der der andern Midraschim auffallend

---

[1]) Nach Rappaport zu R. Nathan S. 44. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 112. So sagt diese Midraschrift in Kap. 6. ככר עברו תש שנה לאלף החמישי in Absch. 31 bekennt er, daß seit der Zerstörung des Tempels schon 900 Jahre vorüber sind. Ein unleugbarer Beweis der Jugend dieser Schrift ist ihre Benennung des Herrschers durch „Sultan" (K. 17 und K. 23), ein Name, der 1012 von Saadja Gaon zuerst angeführt wird. [2]) Kethuboth S. 106a. Als Inhalt der dort dem Rabh Anan mitgetheilten Lehren und Aufschlüsse angeblich von dem Propheten Eliahu [3]) Vergl. Aboda Sara S. 9a und Elia Rabba Kap. 2 vom Bestand der Welt 6000 J.; Pesachin S. 94a und Elia Rabba Kap. 3. כל הישוב כלו תחת כוכב אחד; Pesachin S. 112a und Elia Rabba Kap. 26, עשה שבתך חול; Nidda gegen Ende und Elia Sutta Kap. 2, השנה הלכות u. a. m. [4]) Siehe weiter. Die Mystik theilt oft Offenbarungen durch den Propheten Elia mit. Mehreres siehe: „Elia" und „Mystik". [5]) Elia Rabba K. 15. [6]) Das. K. 28. [7]) Das. K. 9. [8]) Vergl. darüber die vortreffliche Monographie von Rabbiner Dr. Oppenheim zu Thorn im 1. Jahrg. des Beth Talmud; ebenso die Arbeit darüber von Dr. W. Bacher in Graetz M. 1874.

verschieden; sie ist die Gesprächsform. Der Prophet Eliahu wird redend und belehrend angeführt, der in Erzählungen, Gleichnisse und Fabeln, seine Lehren einkleidet. Seine Sprache ist fließend, wortreich und gut hebräisch, besonders in der Gewandtheit zu neuen Redeformen.[1]) Der Ort der Abfassung war unstreitig Babylonien, dessen Landschaften und Städte er genau kennt.[2]) II. Der zweite Theil: Seder Eliahu Sutta, die kleine Ordnung der Eliahu-Offenbarungen ist in den ersten 14 Kapiteln in Sprache und Darstellungsweise dem ersten Theile völlig gleich; daher sie bis dahin als von einem Verfasser gehalten werden. Von da ab bilden die Kapitel eine Compilation von verschiedenen Midraschim. Mehreres siehe: Midraschim und Agadisches Schriftthum.

Tanchuma, תנחומא. Unter diesem Namen kennt man in der Midraschliteratur drei Midraschim zum Pentateuch, die streng von einander unterschieden werden müssen.[3]) Dieselben sind: I. Midrasch Tanchuma, der vor Kurzem zum ersten Mal von dem gelehrten Forscher und Midraschkenner Salomon Buber in Lemberg herausgegeben wurde[4]) und bis zur Gegenwart nur im Manuskript vorhanden war; II. Midrasch Jelamdenu, der als Manuskript noch im 17. Jahrhundert von den Gelehrten zitirt wurde, aber gegenwärtig als verloren gehalten wird, und III. Midrasch Tanchuma, der meist aus Auszügen von beiden vorgenannten zusammengesetzt ist. Der Name „Tanchuma" rührt von dem Volkslehrer, Agadisten Tanchuma her, dessen Aussprüche darin am häufigsten vorkommen, sodaß man glaubte, diese Midraschschrift sei eine Sammlung von den Agadas dieses Lehrers; daher sie „Midrasch Tanchuma" genannt wird[5]) I. Midrasch Tanchuma. Dieser erst oben genannte Midrasch Tanchuma ist eins der ersten Sammelwerke von Agadas, älter als die babyl. Gemara[6]) und des Midrasch Rabba (s. d. A.), da er den Redaktoren des Talmuds und des Midrasch Rabba vorgelegen, die ihn benutzt und aus ihm zitirt haben.[7]) Derselbe erstreckt sich auf sämmtliche Abschnitte des Pentateuchs, aber beschränkt sich nicht blos auf deren Erklärung, sondern er läßt seine Agadas auch Stellen und Verse aus den andern biblischen Schriften erläutern. Zu den Werthvollen in dieser Sammlung gehören die vielen Halachoth und die gesetzlichen Entscheidungen,[8]) mit denen meist der Vortrag eröffnet wird, ebenso die Sprüche, Fabeln, Gleichnisse und Sagen, die da und dort eingestreut werden, um die vorgetragenen Lehren besser zu veranschaulichen.[9]) Zu den Eigenthümlichkeiten desselben gehört, daß seine Vorträge mit halachischen Fragen und Antworten eröffnen, denen entsprechende Agadas folgen. Die Fragen beginnen gewöhnlich mit: „Es belehre uns unser Lehrer", ילמדנו רבינו; worauf die Antwort folgt: „So lehrten unsere Lehrer כך שנו רבותינו." Wird der Vortrag gleich mit einer Agada eröffnet, so sind es Bibelverse, die erst genannt werden unter den gewöhnlichen Anführungsweisen: Es heißt, כתיב oder das ist, was die Schrift sagt: זה שאמר הכתוב u. a. m. Geht dem Vortrag eine Einleitung voraus, so heißt es: R.[10]) R. eröffnete seinen Vortrag פתח oder R. Tanchuma begann, ר' תנחומא פתח, auch „So hat R. Tanchuma erklärt, ר' תנחומא כך דרש u. a. m. Der Schluß hat gewöhnlich die Erlösung- und Zukunftsver-

[1]) Vergl. Tana de be Elia K. 17, 18 und 19. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 113. Anm. c und das. S. 114 Anm. a. [2]) Nach Zunz das. und Weiss III. gegen Graetz. [3]) Bei den Gelehrten des 16., 17. und 18. Jahrh. war derartige Verwechslung nicht selten. Man nannte den gedruckten Tanchuma Jelamdenu und umgekehrt. Vergl. darüber die ausführlichen Zitate in der Vorrede Bubers zu seinem Tanchuma S. 8. [4]) Wilna 1885. [5]) Vergl. Tanchuma edit. Buber Einleitung S. 3, 4 die das. aufgezählten Stellen. [6]) Siehe „Talmud." [7]) In diesem Tanchuma sind die Antworten auf die halachischen Fragen immer aus der Mischna [s. d. A.] oder der Tosephta [s. d. A.] aber nie aus der Gemara Vergl. darüber Absch. 6 in der Vorrede Bubers zum Tanchuma. Hierzu kommt, daß sie an mehreren Stellen in der Gemara [Kidduschin S. 33β] auf diesem Tanchuma hinweisen; ebenso hat der Midrasch Rabba an sehr vieleu Stellen Zitate aus diesem Tanchuma. Siehe Bubers Vorrede S. טו. [8]) Siehe die Zusammenstellung derselben in Bubers Vorrede S. 14, Anm. 15. [9]) Siehe das Verzeichniß dieser Sprüche, Sagen, Gleichnisse und Fabeln in Bubers Einleitung das. S. 26, Anm. 12, 13, 14. [10]) Die daselbst genannten Namen sind: R. B. Berechaja Hakohen, R. Jizchak Napcha, R. Abba bar Kehana u. a. m.

heißungen der Propheten zu seinem Gegenstande. Der Beachtung verdienen die Angaben der Gründe über die verschiedenen Lesearten קרי וכתיב, die Plenen und defecten, מלא וחסר der biblischen Wörter u. a. m. Interessant sind die Anführungen von Religionsgesprächen (s. d. A.) mit verschiedenen Persönlichkeiten, besonders mit den Sektirern, Minin (s. d. A.) Die Worterklärungen sind einfach und richtig, denen gewöhnlich die Ausdrücke: מהו oder אין זה אלאוה vorausgehen; überhaupt bemerken wir hier das Streben, die Erklärung der Bibelstellen nach ihrem einfachen und natürlichen Sinne festzustellen; daher dieselben von den spätern Bibelexegeten auch beachtet und zitirt werden.[1]) In Bezug auf seine mitgetheilten halachischen Responsen kann diese Schrift als die erste dieser später so sehr reichhaltigen Responsenliteratur betrachtet werden. II. Tanchuma Jelamdenu. Diese Midraschschrift kennen wir nur noch aus den von ihr zitirten Stellen in den verschiedenen spätern Midraschim und in der spätern halachischen und agadischen Literatur. Wir nennen von denselben erst den gedruckten Tanchuma, wo fast alle seine Agadas zum 2. B. M. ihm entnommen sind. Gegen 200 Zitate aus diesem Tanchuma Jelamdenu hat die Midraschsammlung Jalkut,[2]) und unzählig viele Stellen aus ihm finden sich im Aruch von R. Nathan, jetzt mit vielen Zusätzen herausgegeben von Kohut[3]) und in andern Schriften der jüdischen Gelehrten des Mittelalters.[4]) Der Name „Jelamdenu" ילמדנו „Lehre uns!" ist dem Wortlaut der halachischen Fragen, mit denen die meisten Abschnitte daselbst beginnen, entnommen. Im Ganzen ist wohl anzunehmen, daß auch diese Midraschschrift in irgend einer Bibliothek verborgen liegt und der Entdeckung noch harret. III. Tanchuma. Unter diesem Namen verstehen wir die längst gedruckte und viel verbreitete Midraschschrift. Dieselbe ist die jüngste von beiden genannten gleichen Namens und besteht, wie schon angegeben, aus Excerpten von denselben. Das zweite Buch Mosis ist bis auf die letzten zwei Sidras ganz und gar vom Jelamdenu. Die Agadas zum 3., 4. und 5. B. Mosis sind mit einigen Aenderungen und Zusätzen aus dem oben genannten ersten Tanchuma. So bleibt der Tanchuma zum ersten Buch Mosis allein, dessen Exegesen ihm eigen zu sein scheinen. Manuskripte von ihm, die viel ausführlicher sind, befinden sich in den Bibliotheken zu Rom, Oxford, Parma und Cambridge. Der Abfasser derselben hat die Midraschschriften: Mechilta, Pirke de R. Elieser u. a. m. vor sich gehabt und benutzt.[5]) Auch in dieser Schrift befinden sich über 82 halachische Fragen beantwortet. In den Antworten ist schon die babyl. Gemara stark benutzt, was bei dem erst genannten Tanchuma nicht der Fall ist.[6]) Auffallend erscheint dieser Midrasch zum fünften Buch Mosis, der sich in Form, Anlage und Anführungen von dem der frühern Bücher merklich unterscheidet. Die Anfänge durch „Es lehre uns unser Lehrer" ילמדנו רבינו, sind hier gar nicht. Auch zeichnet er sich durch seine längere Zusätze und doppelte Relationen aus.[7]) Ausdrücklich verweist er in dem Abschnitt האזינו auf die Pesikta (Rabbathi) und auf „Thorath Kohanim". Die Abfassung desselben geschah, nach seinem guten Hebräisch, in Süditalien oder in Griechenland gegen 4650 der Weltschöpfung. Mehreres siehe: „Agadaschriften."

3.

Zehn Märtyrer, עשרה הרוגי מלכות (Zehn durch die (römische) Regierung Hingerichtete). Die Erzählung von den zehn Märtyrern, die in gleicher Zeit auf Befehl der römischen Obrigkeit unter Hadrian hingerichtet wurden, kennt das talmudische Schriftthum noch nicht. Weder in der Mischna, noch in der Tosephta,

---

[1]) Siehe Bubers Vorwort. [2]) Diese Stellen sind von Buber in der Vorrede zusammengestellt. [3]) Das. S. ז. [4]) Zusammengestellt das. S. ק und S. קא. [5]) Zum Absch. בא und בשלח befinden sich ganze Stücke aus der Mechilta; wie die Schrift P. d. R. E. benutzt ist, siehe Bubers Vorrede S. 16. [6]) Siehe daselbst S. כ und S. 40—41 die Zusammenstellung. [7]) Siehe dieselben zu נצבים und וילך.

Sifra, Mechilta und in den beiden Gemaras, der jerusalemischen und der babylonischen kommt dieselbe vor. Da und dort wird von Hinrichtungen einzelner Gesetzeslehrer, die als Führer und Leiter der mißglückten barkochbaischen Aufstände (s. Barkochba) gekannt oder als solche von den Verräthern bezeichnet waren, berichtet, aber eine Angabe von zehn Märtyrern, die zu gleicher Zeit getödtet wurden, existirt daselbst nicht. So berichten die Mechilta (s. d. A.) von der Hinrichtung des R. Ismael und des R. Simon, worauf R. Akiba seinen Jüngern zurief: „Bereitet euch auf schwere Strafverhängnisse vor;[1]) ferner Ebel Rabbathi Kap. VIII. von der Hinrichtung des R. Simon b. G. und des R. Josua, wo erzählt wird, daß bei dieser Nachricht R. Akiba und R. Juda b. Baba zum Volke sprach, sich auf größere Verhängnisse gefaßt zu halten; die Sifra von der des Pappus Sohn Juda, und des Alexandriner Julianus;[2]) die Tosephta,[3]) daß der Märtyrertod dieser beiden mit ihrem Genossen, nämlich mit R. Akiba von Samuel dem Kleinen auf seinem Todtenbette vorher gesehen und im Voraus verkündet wurde;[4]) Aboth de R. Nathan, ebenso Semachoth, die Simon b. Gamliel, den Patriarchen, als den zweiten nach Ismael b. Elischa nennen,[5]) Andere setzen anstatt des obigen R. Ismael, den Hohenpriester R. Ismael b. Elischa.[6]) Weiter kennt man den Märtyrertod des Akiba,[7]) der nach dem Tode R. Simon b. Gamliels erfolgt war;[8]) des R. Juda b. Baba;[9]) Chanina Sohn Teradjon;[10]) R. Chuzpith;[11]) Jehuda Hanechtam.[12]) Eine Kollektivbezeichnung für diese Märtyrer wird durch „die durch Roms Regierung Erschlagenen", הרוגי מלכות, oder „die in Lydda Hingerichteten", הרוגי לוד, gegeben, aber die Angabe der Zahl von „zehn" ist nicht dabei. Erst die jüngere Agada, etwa vom 8. Jahrh. ab, die sich dieser zerstreuten Notizen bemächtigt und daraus eine abgerundete zusammenhängende Märtyrerlegende geschaffen hat, bringt die Zahl „zehn Märtyrer", עשרה הרוגי מלכות, unter die sie mehrere von den oben genannten in Verbindung mit andern gelehrten Persönlichkeiten aus verschiedenen Zeiten (siehe weiter) aufzählt.[13]) Aus dieser jüngern Agadaliteratur ging diese Zehnzahl der Märtyrer zu den Selicha- und Pijutimdichtern des 12., 13. und 14. Jahrh. über, welche die Märtyrerlegende des jüngern agadischen Schriftthums (s. d. A.) in ihren Poesien für den synagogalen Gottesdienst des Versöhnungstages und der zehn Bußtage und anderer Fasttage verarbeitet haben.[14]) In dieser Legende wird erzählt: „Gott habe zur Demüthigung der Stolzen, פריצי הדור, welche in den die Tempelzerstörung überlebenden jüdischen Gelehrten Ersatz für dieses Heiligthum sahen, den Tod der zehn Märtyrer beschlossen. Roms Regierung in Palästina war bestimmt, diesen göttl. Beschluß auszuführen. Ein Vorwand hierzu war die Sühne des Verkaufs Josephs durch seine Brüder.[15]) Der Kaiser, heißt es, ließ sich in der Thora

---

[1]) Mechilta Mischpatim 18. Jalkut das. S. 379. Vergl. Ebel Rabbati VIII. [2]) Sifra zu 3. M. 26. 19. גאון עוזכם ושברתי. [3]) Tosephta Sote 13. 4. [4]) Das. לקטלא שמעון וישמאל לחורבא וחברוהי Ebenso Jerusch. Sota 24β; Sanhedrin S. 11β; Semachoth cap. 8. [5]) Siehe weiter. [6]) Siehe weiter. [7]) Berachoth S. 60β. Jeruschalmi Berachoth 9. 6. [8]) Midrasch Schocher tob zu Ps. 9. [9]) Tosephta B. W. Absch. 1. Gemara Aboda Sacre S. 8β. [10]) Das. S. 17β Kahalla gegen Ende. [11]) Cholin S. 141a. Kidduschin S. 39β. [12]) Jeruschalmi Chagiga II. 1. Midr. Ruth S. 48β. [13]) Wir nennen von dieser jüngern Midraschliteratur, welche diese Märtyrerlegende hat: 1. Midrasch Ele Eskera, אלה אזכרה; 2. die Midraschim, כנון und היכלות; 3. den Midrasch, עשרה הרוגי מלכות in zwei Rezensionen Jell. B. H. VI; 4. die Zusätze zu Hechaloth Rabbathi [das. B. H. V.]; 5. Midrasch Thillim zu Absch. 9; Tana de be Eliahu cap. 30; Midrasch Mischle Kap. 1. und 9; Midr. Seder Gan Eden und Maasse de R. Josua ben Levi. [14]) Die bekanntesten sind: 1. das Klagelied אדיר לבנון; 2. die Selichoth אלה אזכרה zu Zom Gedalja, dem Versöhnungstag und zu זכור ברית am Rüsttage zum Neujahrsfest; in den Selichoth zu Mussaf des Versöhnungstages. [15]) Schon in Amos 2. 6. wird Israel vorgeworfen, es habe um Silber den Gerechten, den Armen um ein paar Schuhe verkauft, was von den Midraschim (Boraitha de R. Elieser Kap. 38) auf den Verkauf Josephs durch seine Brüder gedeutet wird, wozu der Midrasch Mischle (Jalkut Mischle § 929) bemerkt, daß in Folge dieser Sünde die Hinrichtung der zehn Märtyrer geschah. Man wäre versucht, in dieser Angabe einen christlichen Einfluß, das Eindringen christlicher Ideen zu erkennen und in der vom Verkauf Josephs eine verdeckte Anspielung auf den Verrath Jesu zu vermuthen.

unterrichten und gelangte zu dem Gesetze, das den Tod auf den Diebstahl und den Verkauf eines Menschen setzt. Sofort unterbrach er sein Studium und ließ zehn Gelehrte aus Israel vor sich kommen und das Gemach mit Schuhen anfüllen.[1]) Er frug dieselben, welche Strafe der verdient, der einen Menschen stiehlt und ihn verkauft. Sie antworteten: „den Tod!“ nach unserm Gesetz. Darauf entgegnete der Kaiser, so habt ihr das Urtheil über Euch selbst verhängt. Zur Sühne des Verkaufs Josephs durch seine Brüder sollet ihr getödtet werden. Einer von ihnen, R. Ismael, der in der Geheimlehre eingeweiht war, schwang sich durch das Aussprechen des heiligen Gottesnamens nach dem Himmel, wo er auf seine Fragen zur Antwort erhielt, es sei dies von Gott also beschlossen. Alle ertrugen willig dieses Verhängniß und heiligten den Namen Gottes. Es folgt nun die Schilderung der verschiedenen Martern, die über sie verhängt wurden.[2]) Die zehn Märtyrer, die hier genannt werden, sind: R. Ismael, der Hohepriester, R. Simon ben Gamliel, der Patriarch; R. Akiba; R. Chanina ben Teradjon; R. Elieser ben Schemua; der Schreiber Jeschebab; R. Chanina ben Chachiani; R. Juda b. Baba; R. Chuzpith, der Dolmetscher und R. Juda b. Dama.[3]) Dieselben Namen, wenn auch in einer andern Reihenfolge, hat eine zweite Midraschschrift.[4]) Dagegen kennen die Zusätze zu den Hechaloth[5]) nur vier Märtyrer: R. Simon ben Gamliel; R. Ismael ben Elisa; R. Elaser ben Dama und R. Juda ben Baba. Wieder anders lautet diese Angabe im Midrasch zu den Psalmen (Ps. 9); es werden genannt: R. Simon b. G.; R. Ismael b. Elischa; R. Jeschebab, der Schreiber; R. Chuzpitz der Dolmetscher; R. Jose; R. Juda ben Baba; R. Juda Hanechtam; R. Simon b. Asai; R. Chanina b. Teradjon und R. Akiba. Wieder ist es die Midraschschrift Tana de be Elia, die nur R. Ismael; R. Simon b. G. und R. Akiba nennt. Wie in Bezug auf die Personenangabe, so verschieden wird auch die Zeit der Hinrichtungen genannt. Einige nennen den 5. Tischri,[6]) andere den 25. d. M.,[7]) die Dritten für den Tod des Hohenpriesters den 27. Sivan, für den andern zwei den 5. Ellul, des Julianus und Pappus den 5. Adar.[8]) Ueberblicken wir diese Angaben, so fällt die Ungleichzeitigkeit der Männer auf, die genannt werden. R. Ismael der Hohepriester und R. Simon b. Gamliel lebten bis zur Tempelzerstörung durch Titus (70), dagegen sind die andern jüngere Zeitgenossen; ferner wissen wir von R. Elieser ben Schemua, daß er der Lehrer des Patriarchen R. Juda I. gewesen, wie kann man ihn mit obigen Lehrer in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. vereinigen? Man nahm daher drei verschiedene Zeiten für die Hinrichtung dieser Märtyrer an: die des Hohenpriesters Ismael b. Elisa und des Patriarchen R. Simon b. G. zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch Titus; die des R. Akiba 60 Jahre später und die der Andern nach der Eroberung Bethars und Besiegung des barkochbaischen Aufstandes (s. d. A.)[9]). Andere geben für sämmtliche Märtyrer die Zeit der hadrianischen Verfolgung (s. d. A.) an und verstehen unter Ismael nicht den Hohenpriester, sondern den Gesetzeslehrer R. Ismael; ebenso unter R. Simon b. G. nicht den Patriarchen, sondern den Simon b. Nanos oder Simon b. Asai,[10]) ohne zu bedenken, daß wir auch dadurch zu keiner Gleichzeitigkeit der Hinrichtung gelangen, da diese bei diesen und jenen nicht an einem Tage, sondern zu verschiedenen Zeiten vor und nach dem barkochbaischen Aufstand stattgefunden habe. Wir schließen uns daher der ersten obigen Annahme von den drei verschiedenen Zeiten der Hinrichtungen an. Die Märtyrerlegenden in der jüngern Agada haben den Charakter der Sage, die es mit der Verwechslung von Personen und Zeiten

---

[1]) Eine Anspielung auf obigen Vers in Amos wegen Schuhe wird der Gerechte verkauft. [2]) Nach dem Midrasch Ele Eskera in B. H. II. S. 64—66 und Massa Heruge Malcheth in B. H. VI. S. 19. [3]) Das. [4]) Jell B. H. VI. S. 19 in מעשה עשרה הרוגי מלכות. [5]) B. H. V. S. 167. [6]) Die großen Hechaloth. [7]) Megill. Taanith [8]) In dem Pijut איכה גלו אהלי. [9]) So Juchasin. [10]) So Weiss II. 132. und Derenburg Gesch. 436.

nicht so genau nimmt und Richtiges mit Unrichtigem unter einander wirft. Sie läßt R. Eleasar ben Schemua den Märtyrertod sterben, während eine geschichtliche Notiz ihn zu den Gesetzeslehrern zählt, die nach der Aufhebung der hadrianischen Verfolgungsedikte in Uscha wieder zu einer Synode zusammentraten. Mehreres siehe: „Hadrianische Verfolgungsedikte“ und „Märtyrerthum“, so wie die Biographien der hier genannten Gesetzeslehrer in den sie betreffenden Artikeln.

Druck von Adolf Löbcke in Wittenberg.

Hamburger, Jacob

Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud Wörterbuch zum Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lerer etc.

Bd.: [3]

Strelitz 1886